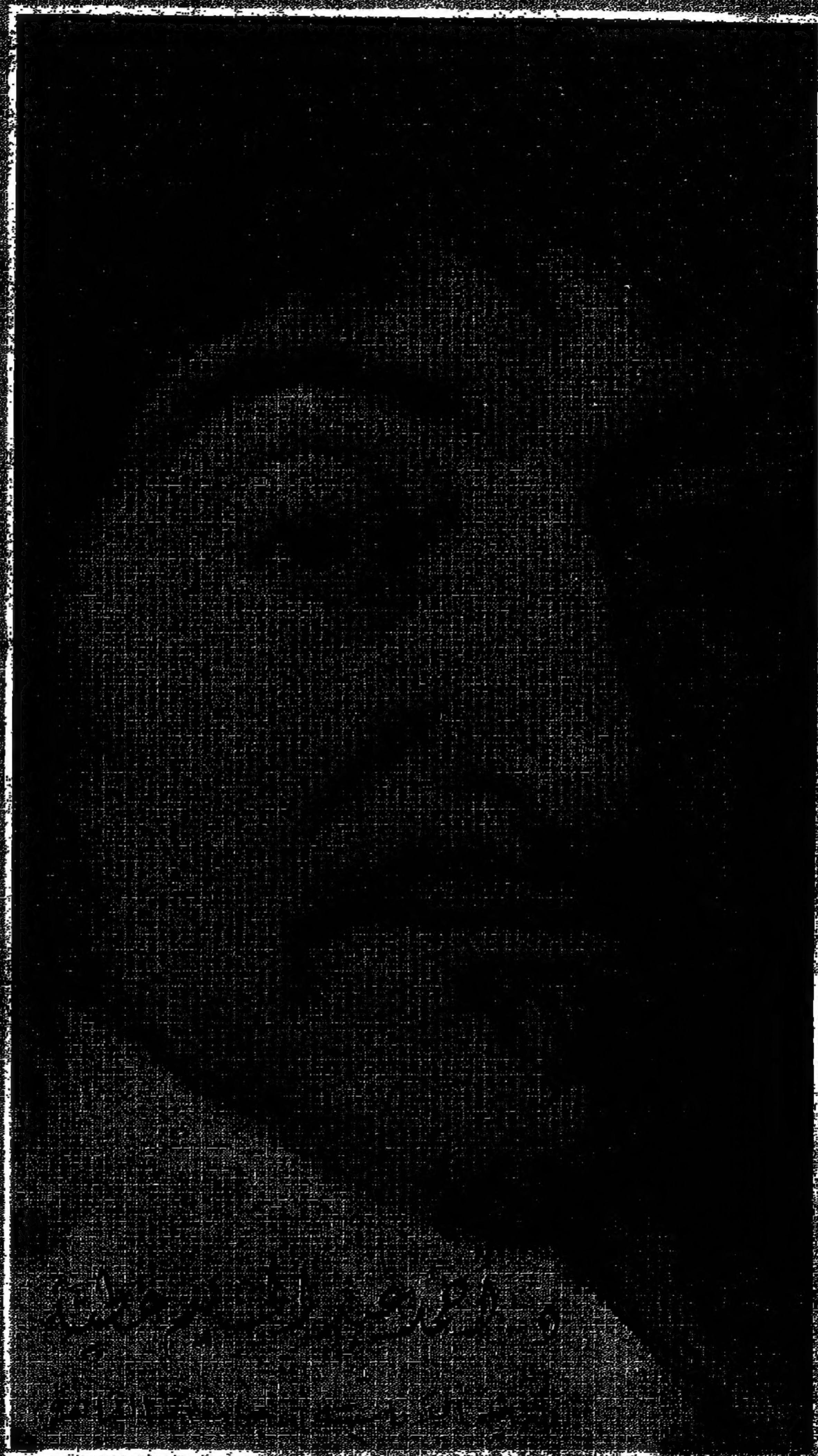


الديكارتية في الفكر العربي المعاصر



د. محمد عبد الحليم

مؤلف

الطبعة الأولى: ١٩٨٥
الطبعة الثانية: ١٩٨٦
الطبعة الثالثة: ١٩٨٧
الطبعة الرابعة: ١٩٨٨
الطبعة الخامسة: ١٩٨٩
الطبعة السادسة: ١٩٩٠
الطبعة السابعة: ١٩٩١
الطبعة الثامنة: ١٩٩٢
الطبعة التاسعة: ١٩٩٣
الطبعة العاشرة: ١٩٩٤
الطبعة الحادية عشرة: ١٩٩٥
الطبعة الثانية عشرة: ١٩٩٦
الطبعة الثالثة عشرة: ١٩٩٧
الطبعة الرابعة عشرة: ١٩٩٨
الطبعة الخامسة عشرة: ١٩٩٩
الطبعة السادسة عشرة: ٢٠٠٠
الطبعة السابعة عشرة: ٢٠٠١
الطبعة الثامنة عشرة: ٢٠٠٢
الطبعة التاسعة عشرة: ٢٠٠٣
الطبعة العشرون: ٢٠٠٤
الطبعة الحادية والعشرون: ٢٠٠٥
الطبعة الثانية والعشرون: ٢٠٠٦
الطبعة الثالثة والعشرون: ٢٠٠٧
الطبعة الرابعة والعشرون: ٢٠٠٨
الطبعة الخامسة والعشرون: ٢٠٠٩
الطبعة السادسة والعشرون: ٢٠١٠
الطبعة السابعة والعشرون: ٢٠١١
الطبعة الثامنة والعشرون: ٢٠١٢
الطبعة التاسعة والعشرون: ٢٠١٣
الطبعة الثلاثون: ٢٠١٤
الطبعة الحادية والثلاثون: ٢٠١٥
الطبعة الثانية والثلاثون: ٢٠١٦
الطبعة الثالثة والثلاثون: ٢٠١٧
الطبعة الرابعة والثلاثون: ٢٠١٨
الطبعة الخامسة والثلاثون: ٢٠١٩
الطبعة السادسة والثلاثون: ٢٠٢٠
الطبعة السابعة والثلاثون: ٢٠٢١
الطبعة الثامنة والثلاثون: ٢٠٢٢
الطبعة التاسعة والثلاثون: ٢٠٢٣
الطبعة الثلاثون: ٢٠٢٤

اهداءات ٢٠٠٢

١.د/ يوسف زيدان

مدير المخطوطات و الاهداءات

الدِّيكَاوِيَّةُ فِي الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ وَالْعِلْمِ

دراسة مقارنة في

المذاهب الفلسفية الغربية والثقافة العربية الحديثة

د. أحمد عبد الحليم عطية
كلية الآداب - جامعة القاهرة

دار الثقافة والنشر والتوزيع
شارع سيف الدين المرواني - العبالة
القاهرة ت / ٩٠٤٦٩٦

إهداء

الى ابن فرغونة(*) وفيلسوف مصر « صاحب الجوانية »
والذى يعنى الكثير بالنسبة لقسم الفلسفة بآداب القاهرة
الى عثمان امين : درسا ديكارتيا واضحا متميزا
ووجها مصريا مشرقا نبيلًا
ووعيا فلسفيا جوانيا حقيقيا

(*) مزغونة قرية بمحافظة الجيزة بمصر .

تصدير

يقع هذا للعمل فى إطار ما نسميه الفكر العربى المعاصر ، هذا الاسم الذى يتكرر بكثرة فى الأونة الحالية ، ويبدو وكأنه قد تم تحديده ومعرفة المقصود به . وقد اشتمد النقاش حول حقيقة وجوده وردد البعض هل هناك بالفعل فكرا عربيا معاصرا أو بالتحديد فلسفة عربية معاصرة وأنكر من أنكر وأكد من أكد حقيقة هذا الفكر . ويتراىء للباحث ان اصطلاح الفكر العربى المعاصر لا يطلق على كيان ثابت محدد بالفعل تمت صياغة الاطر العامة التى تحدده والذى يدور حولها .

والحقيقة ان الفكر العربى المعاصر فى سبيله للتكوين فهو يسعى للتحديد والاكتمال ، وذلك على مستويين الأول : ان جهود المفكرين والفلاسفة العرب المحدثين لا زالت فى بدايتها ، كما أن دور الباحثين العرب فى الكشف عن هذا الفكر وتحديد معالمه اللثام عن مناطقه اللجهولة وجهود رواده المغمرين خاصة فى بداياته لا زال بسيطا . ومن هنا فمسئولية للجيل الحالى من الدراسين مضاعفة لا تقتصر على العودة للأصول الأولى لهذا الفكر لدى الفلاسفة المسلمين الذين تعاملوا مع الفلسفة اليونانية السابقة عليهم باعتبارها مطلبا عصريا لها أهميتها وضرورتها ، بل تتمثل فى الأساس فى إدراك حقيقة هذا العصر واشكالياته ومتطلباته وكيفية التعامل معه ، ومعرفة كيف تعامل الفلاسفة المحدثين مع أمثال تلك الاشكاليات وما طرحوه من مناهج وحلول خاصة بهم .

وقد أدرك الرواد المحدثين من المفكرين العرب أهمية الغرب بالنسبة لهم التى تتساوى مع أهمية اليونان بالنسبة للقدماء وان كانت أكثر حيوية لأنها قريبة من عصرنا الحالى ومن هنا أصبح الغرب وجهود أعلام الفلسفة الغربية المحدثين والمعاصريين عنصرا أساسيا فيما قدمه

هؤلاء الرواد ، بحيث يمكن القول بقدر لا بأس به من الوضوح والدقة ان ما قدمه هؤلاء من عرض ونقل وترجمة وتفسير لمذاهب الفلاسفة للغربيين المحدثين يقدم لنا بوضوح صورة ما بشكل غير مباشر — للفكر العربى المعاصر ، حيث يعرض لنا عرضا كاملا عدة جوانب هامة شكلت تفكير هؤلاء للرواد هي :

— صورة الفكر الغربى والفلاسفة المحدثين كما تمثلت فى أذهانهم ، أو ما وجدوه لدى هؤلاء ، والحقيقة ان ما أخذوه عن هؤلاء هو ما كانوا يبحثون عنه لديهم ، أى أنهم أخذوا ما يتفق ومتطلباتهم .

— ان عقلية هؤلاء الرواد ومكوناتها وتاريخيتها وما تحتوى عليه من جوانب متعددة ثقافية (تشمل : الفكر والدين والمعتقدات) وسياسية واجتماعية تختلف عن الباحثين الغربيين بحيث يصح القول أن ما نقلوه عن هؤلاء يحمل فى كثير من الأحيان بصماتهم ونتاج عقولهم بل وقد يعبر عنهم بشكل أمين للغاية لأنه فى النهاية اختيارهم .

— ان الجوانب التى توقف أمامها هؤلاء الرواد تنوعت وتعددت بحيث شملت فى معظم الأحيان المذاهب الغربية كلها وان كان يعاب على تلك الجهود أنها تناولت هذه المذاهب بشكل فردى منعزل بعضها عن بعض من جهة ومنفصلة عن سياقها الواقعى من جهة ثانية .

— ان هذه الجهود (المنقولة) فى أغلب الدراسات لم تعى تماما أهمية ودور الفكر والفلسفة الغربية الحديثة فى تشكيل العقل العربى ودفعه الى التعامل مع واقعه أى أنها كانت هدفا لذاته وانها لم تمثل صدمة بالنسبة له تجعله يتجاوز هذا الواقع ، بل قد يكون العكس هو الصحيح . وهو ان تلك الجهود المنفردة انتقلت من جدل الفكر مع الواقع لالى الدعوة الى مذاهب غربية والتبعية لها واستخدامها ضد مثيلاتها من مذاهب تابعة أيضا للغرب . مهاجم

أنصار العقلانية دعاة للوضعية والوجودية مثلما استبعد أنصار الوضعية كل المذاهب الأخرى ورفض من وصفوا أنفسهم بالوجودية الجميع وتحركوا في إطار ذاتي مغلق .

ومن هنا يستدعى سعينا لمعرفة الصورة الكاملة لما أطلقنا عليه الفكر العربي المعاصر بالاضافة لبحث جهود رواده اعادة النظر مرة أخرى للغرب لمعرفة كيف أصبح أحد مكونات فكرنا المعاصر وما هي عناصره المختلفة وكيف تعاملنا معها ثم كيف نتعامل معها الآن .

وتأتى في هذا في الاطار العام هذه الدراسة الأولى التى تسعى لمعرفة صورة العقلانية الديكارتية كما انعكست فى وعينا المعاصر لتقديم فلسفة ديكارت بصورة نظن أنها جديدة ، صورة تتوقف عند بعض ثوابت هذه الفلسفة كما تحددت لدى الرواد المعاصرين واعتبرت هى لفلسفة الديكارتية أو أهم معالمها ، كما تستشرف هذه الدراسة بقية معالم الديكارتية التى لم تدرس بعد الدرس الكافى فى العربية حيث ينبه البحث عليها لاستكمالها .

وتتوقف هذه الدراسة عند الثوابت الآتية التى دخلت العربية وليستوعبها العقل العربى بشكل عميق وجاد كما تمثل فى محاولات مفكرينا الذى قدموا هذه الثوابت وهى :

١ - المنهج الديكارتى الذى قدم وطبق بالفعل على الأدب العربى كما تمثل فى محاولة طه حسين .

٢ - اللغة الفلسفية العربية الحديثة التى تم احيائها بنقل كتب الفلسفة الغربية وفى مقدمتها المقال فى المنهج .

٣ - العقل الذى اتخذ معنى حدسيا فى التفسير المثلالى أو القراءة التقليدية التى قدمت فلسفة ديكارت بشكل دينى مثالى ايمانى لدى عثمان أمين .

٤ - العلم أو التفسير الولوجي الذي ارتبط أحياناً بالتفسير
المسادي أو القراءة العلمية للتي تناولت فلسفة ديكارت في إطار فلسفة
العلوم والابستمولوجيا (ديكارت الجديد لدى يحيى هويدي) •

٥ - التاريخ أو الديكارتية باعتبارها مركز تاريخ الفلسفة والبقرة
الأساسية أو الاطار المرجعي لمعظم دراسات الفلسفة الحديثة •

ويسبق تناولنا لهذه الثوابت البدء ببيان الجسور التي انتقلت
بها هذه الفلسفة الى هؤلاء الرواد ، ولتلك المسألة أهميتها لانها
حددت لنا الاطار للعالم لهذه الجهود من جهة والموضوعات التي وقف
أمامها هؤلاء الرواد من جهة ثانية بحيث تابع العرب أساتذتهم الغربيين
متابعة دقيقة جدا ويخشى الباحث أن يكون مبالغاً اذا صرح بأنهم شراح
للشراح الغربيين لفلسفة ديكارت قدموا لنا ما قدمه هؤلاء الشراح
فتابع عثمان أمين تفسيرهم ملان وتابع للخضيري وجميل صليبا شرح
اتين جيلسون وسار نجيب بلدي ويحيى هويدي على خطى فرديناند الكييه
كما يشير كل منهم الى ذلك •

وكانت تلك الجهود الهامة لأساتذتنا في متابعة تاريخ الفلسفة هي
الحافز لنا لاستكشاف صورة للفلسفة الديكارتية وتلمس بقية جوانبها
التي بقيت خارج اهتمام هؤلاء والتي نأمل أن تستكمل لدى الجيل
الحالي من الباحثين وتتطور الى اتجاهات أكثر معاصرة بل تصل الى
غايتها في قراءة الفلسفة الغربية في واقعها وفي علاقتها بنا • ومن
هنا نشير الى بعض جوانب الديكارتية التي لم تجد اهتماماً كافياً
مننا مثل :

- فلسفة ديكارت العلمية •

- الاعتراضات التي قدمت لفلسفة ديكارت من مشاهير مفكري
عصره والردود على هذه الاعتراضات التي تلقى ضوءاً قوياً على
الاتجاهات الفلسفية المختلفة في هذا العصر •

- فلسفة اللغة عند ديكارت والتي اهتم بها علماء اللغة المعاصرين •

— سيكولوجيا ديكارت للقائمة على تفسير حالات النفس اعتمادا على أسسها الفسيولوجية .

— الأخلاق الديكارتية التي قل الاهتمام بها سواء في العربية أو غيرها حيث لا تقارن للدراسات التي تناولت الأخلاق بغيرها من جوانب الفلسفة الديكارتية ، وقد اجتهدنا في تناول هذا الجانب ونأمل أن تستكمل بقية الجوانب .

وبالإضافة الى ما تناولناه في بحثنا الحالي من الثوابت الأساسية في فلسفة ديكارت ، فقد توقفنا عند قضية هامة ظهرت مبكرا لدى الباحثين في الفلسفة وهي الميل الى العودة بالأفكار الفلسفية الحديثة الى أصول عربية اسلامية لدى الفلاسفة العرب . والحقيقة أنه ميل أغرى معظم الباحثين بحيث يندر ألا يقوم باحث بمقارنة ديكارت مع غيره من الفلاسفة أو المتكلمين أو الصوفية أو العلماء العرب ، ولا يتمثل ذلك في إشارة عابرة أو فقرة محددة بل يمتد ليشمل دراسات بأكملها سواء في فصول أو كتب مما استدعى منا ضرورة مناقشة هذه الظاهرة التي تكاد تجعل من ديكارت فيلسوفا عربيا ، موضحين ان ما يفيد للفكر المعاصر ليس تأكيد نسبة بعض الأفكار الديكارتية الى رواده القدامى بل مواصلة السير لاستيعاب الديكارتية وكل الفلسفة الغربية وتمثلها وتجاوزها في سبيل ابداع فكر فلسفي عربي معاصر .

وفي النهاية فان هذا العمل الذي أقدمه اليوم الى القارىء والمثقف العربى — اضافة للمتخصص — حصيلة سنوات طويلة من البحث قصدت من ورائه معرفة الى أى مدى يمثل الفكر العربى بكل تياراته ومذاهبه تحديا بالنسبة لنا حيث يتواجد في ثنايا أعمال وكتابات رواد الفكر العربى المعاصر وان هذا التحدى سيظل قائما ما لم يستوعب العقل العربى حقيقة وجوهر المذاهب الغربية التي تسيطر على عقولنا ومقدار تأثيرها علينا ووضع هذه المذاهب في سياقها الحضارى في

إطار الفكر الغربى وتاريخ المجتمعات الغربية • وليس هذا رفضا للغرب أو هجوما عليه بقدر ما هو استنهاض للعقل العربى لاستيعاب وتمثل العصر بوعى وتجاوز كل من الفكر الغربى من جانب والتراث القديم الذى يمثل ثقلا هائلا - يخشى البعض من التعامل معه فيكتفى بالتغنى له - وذلك من أجل رفض الأصنام جميعا القديمة والحديثة التى تشل اليد وتعمى العقل فى تعامله مع الواقع وتبعد العقل العربى عن العصر الذى كاد أن يفلت منا أو كادنا نحن نفلت منه •

وسوف نتبع هذه الدراسة بدراسات تالية نعرض فيها للجهود المختلفة فى فكرنا المعاصر للتعامل مع الفكر الغربى حيث نتناول أيضا المذاهب الحيوية البرجسوية والنتيشوية فى الفكر العربى وقد أنجزنا بالفعل الدراسة التالية عن الوجودية فى الفكر العربى تحت عنوان « الصوت والصدى » أو الأصول للاستشراقية لوجودية بدوى ويبقى تناولنا أثر الوجودية فى الأدب العربى ويتلو ذلك دراسة البرجسونية وغيرها من مذاهب نرجو أن نتمكن من إنجازها قريبا وأن تساهم آراء وملاحظات القراء فى إثراء تلك للجهود التى تسعى لبحث الفكر العربى المعاصر •

الديكارتية فى الفكر العربى

مقدمة

ان الاهتمام بديكارت دائم لا ينقطع • والكتابة مستمرة متجددة عن الفيلسوف الذى أصبح علامة على الفلسفة الغربية الحديثة • والدراسات عنه بكل اللغات تعمق وتزيد النظر وتبحث عن الجديد وتعيد ما كتب عنه من قبل أو تترجم ما يصدر فى لغة أخرى • فقد طبع فى باريس من جديد كتاب للكسندر كواريه • Akorye « مقال حول فكرة الله والبرهان على وجوده عند ديكارت Essai Sur l' idee De Dieu Et les preuves son Existence Chez Descartes الذى يبين جذور أفكار ديكارت فى فلسفة العصور الوسطى ، وان اصالة الفكر الديكارتى تكمن فى تعديله وتحويله الأفكار التى ورثها عن هذه الفلسفة • كما صدرت ترجمة فرنسية لكتاب هارى • ج • فرنكفورت

H.G. Frankfurt عن التأملات Démon Réveur et fous الذى صدر بالانجليزية فى الولايات المتحدة ١٩٧٠ ويتضمن تحليلاً لما جاء فى التأملات عن العقل ومشروعته وكتاب جيفياف لويس

« المنهج والميتافيزيقا عند ديكارت » Metthod et Metaphysique Chez Descartes ، الذى جمعت فيه أهم البحوث التى كتبت فى هذين الموضوعين مثل : بحث كاسير عن « موقف ديكارت من فكرة وحدة العلوم » وهيوز عن « الدور الديكارتى فى التأملات » ولوليبياتى العناصر الظاهرياتية فى التحليل الديكارتى • ثم كتاب كل من فيرشابك Vere Chappell ووليم دينيى W. Dohoy « خمسة وعشرين عام من الدراسات الديكارتية » الذى يشكل توثيقاً كاملاً لما كتب عن ديكارت خلال ربع قرن فى اللغات المختلفة الانجليزية والفرنسية.

والألمانية والإيطالية والأسبانية والهولندية ، كما يتضمن قائمة بمئتي طبعة وترجمة لأعمال ديكارت وكذلك ما كتب عنه كعالم فيزيائي ورياضي وشخصية أدبية . كما لم تتوقف الكتابة عنه في العربية حتى هذه اللحظة .

ونتوقف عند كتاب جلوكسمان Andre Gluck sman

« ديكارت هو فرنسا » Descartes C'est la France

الذي يعتبره بييرديكس أهم كتاب في الفلسفة يصدر منذ ظهور للكلمات والأشياء ١٩٦٦ — فهو هام لأنه يتحدث عن ديكارت ولأنه لا يتحدث عن ديكارت ! إنما يتحدث عنا نحن وعن مشاكل عصرنا وقضايا الفلسفة فديكارت هنا استخدم لقول شيء آخر ، فهو دعامة يستند إليها جلوكسمان للتعبير عن زماننا الراهن أو بالأحرى فأنه « ديكارت جلوكسمان » وعودته إلى ديكارت ليست عودة « الابن الضال » الذي يرمى في حضن التراث المظلم بقدر ما هي بحث لديكارت من الماضي إلى الحاضر ، أي خلق ديكارت من جديد ، ديكارت الذي يقف على أعتاب القرن الواحد والعشرين . فهو إذ يتحدث عن ديكارت يثير كل المسائل المطروحة على عصرنا الراهن . وللحقيقة أن الكتابات المختلفة التي تدور حول فلسفة أي فيلسوف كبير مثل ديكارت تتطرق منه وتضيف إليه تتحدث عنه وعن أصحابها . وبمعنى آخر نجد أن شراح الفيلسوف يجدون في إنتاجه من التنوع والتناقضات أكثر مما رآه ، هكذا كان الشأن مع ديكارت فسارتر « صبغه بصبغة وجودية » ، وهنري لوفيفر « نصب فيه تمثالا ثوريا يبشر بالماركسية » أما جيلسون فقد جعل من ديكارت فيلسوفا مصلحا ومتمما لتفكير الفلاسفة القدماء «^(١) . وإذا كان الحبابي يرى أن المذهب الديكارتي ليس آثار ديكارت الشخصية فحسب بل إنه ذلك وزيادة وتلك الزيادة هي إنتاج المفكرين الذين تأثروا بديكارت » ويؤكد أن المذهب الديكارتي إذ يتجاوز رينيه ديكارت فإن ديكارت كفيلسوف يتجاوز واقعه بفضل الغنى الذي حصل عليه مذهب من بعده من جراء

للمشروح والانتقادات التي اثارها «^(٢) وعليه فاننا في هذه الدراسة نتفق مع بيير ديكس فيما قاله عن كتاب جلوكسمان عن ديكارت الذي ربما يعبر عن الأول جلوكسمان بأكثر مما يعبر عن ديكارت .

وتدور هذه الدراسة « الديكارتية في الفكر العربي المعاصر » أو صورة ديكارت في العربية حول فلسفة الفكر الفرنسي كما ظهرت في الفكر العربي ، نتناول فلسفته ونحدد معالم صورته كما ارتسمت في للكتابات العربية . والسؤال الأساسي في هذه الدراسة تدور حول تصورنا وفهمنا لديكارت والتصورات المختلفة له وكيفية تعاملنا معه باعتباره نموذجا للفلسفة الحديثة ومؤسسا للعقلانية الغربية التي أثرت واستحوذت على تفكير جيل كامل من مفكرى العربية . والحقيقة أن ديكارت يعد نموذجا هاما للعلاقة الحضارية والتعامل الفكري العربي مع الفلسفة الحديثة خاصة والفكر الغربي عامة . نحن أمام بحث في الدراسات المقارنة أو بمعنى أدق في الفلسفة المقارنة. حيث أن دراسة تأثيرات ديكارت توضح موقفا من الأفكار والمذاهب الغربية في العصر الحديث وكيفية تعاملنا معها ونبل صورة هذه الأفكار حين تنتقل الى بيئات ومجتمعات أخرى ، وتحدد مسار التأثير بها في فترة بعينها وتحدد بالتالي محتوى التفكير العربي نفسه في هذه الفترة التاريخية .

ونتكامل صورة الفكر العربي بتناول تعاملنا مع المذاهب والفلسفات الأخرى التي وجدت لها صدى في مجتمعاتنا بالإضافة للعقلانية الديكارتية مثل : التطورية التي شاعت وانتشرت في الفكر العربي منذ بداية هذا القرن ووجدت اتجاهات وتاويلات متعددة لها تدعو اليها في الكتابات العربية . والوجودية التي تحتاج الى دراسة متعمقة تبين أسباب انتشارها في الواقع الثقافي العربي منذ الخمسينات والستينات وربما قبلها وانحسارها بعد هزيمة الكبري في ١٩٦٧ وما يرتبط بها من نزعت أخرى . كذلك الماركسية والنيوية وغيرها .

واختيارنا لديكارت بالذات ليخون أول هذه الدراسات المقارنة
جاء نتيجة كونه استمرارا للتيار العقلاني الذي ساد مع نهضة
القوى الوطنية المصرية وتأسيس أحزابها واقامة مؤسساتها المختلفة
وتفتيحها على التيارات الغربية والذي وجد لدى أحمد لطفى السيد
داعية له - هذا الاختيار له مبرراته الحضارية والتاريخية بالإضافة
للأسباب الفكرية المتعلقة بخصوصية تاريخ الفلسفة نفسه تلك
المبررات التي نسعى لتوضيحها فى مجمل سياق هذه الدراسة التي
تبين الجدل الدائم والمستمر بين الفكر الغربى الذى له الصدارة
والسيطرة والفكر العربى الذى يسعى لتبوء طريقه وتحديد معالمه (٣) .

وتتحدد أولى هذه الأسباب فى موقف التلقى « المفروض على
الفكر العربى أو ما يمكن أن نطلق عليه « الخضوع للتفوق
الايستيمولوجى الغربى » والذي يتمثل فى تقبلنا للصورة التى يحددها
الغرب لذاته ، بدون تعديل . سواء فيما يتعلق بتاريخ الأفكار أو
الاعلام أو المشكلات التى يدعى أصحابها من الغربيين انها إنسانية
عامة وضرورية تصدق فى كل زمان ومكان ويفكر فيها غير الأوربى على
نمط تفكير الأوربى . والتي ترجع الى تركز الفكر الغربى حوله ذاته
وقد أنسقنا نحن وراء هذا التركز ومن هنا يردد البعض ان الكتابات
للغربية فى تاريخ الفلسفة ما هى الا نسخة لما هو موجود فى الكتابات
الغربية لكن بحروف وألفاظ عربية ، أى أن تاريخ الفلسفة عندنا
لا يختلف كثيرا عما نجده فى كتابات مؤرخى الفلسفة الغربيين (٤) .

التلقى والبدء بالغرب هو المنطلق الذى يتحكم فى العقلية العربية
لأن الغرب قد صور حضاريا على أنه النموذج المكتمل والأرقى له
التقدم ومنه العطاء وعلينا الأخذ دون تحريف ، هكذا تعاملنا معه
وهكذا لازلنا نتعامل أو بمعنى أدق هكذا فرض علينا التعامل - حسب
قوانين الخضوع للأقوى والأرقى التى حددها لنا ابن خلدون
بالغرب المتقدم حضاريا وسياسيا ، له ابداعاته الفكرية والأدبية
والفنية ، وعلينا نحن أن نتذوق فنونه وآدابه ونتعمق أفكاره وفلسفاته

فكما تبدأ الفلسفة الغربية الحديثة بديكارت حتى وان كان ذلك يحتاج الى نقاش ، علينا أن نفعل نفس الشيء . وكما قال هيجل Hegel « ان ديكارت أبو الفلسفة الحديثة » يقول عثمان أمين نفس القول . نذكر بكون وديكارت وسبينوزا ومالبرانش وليبنتر وكانط ولا نذكر الأفغانى وعبدى وشميل والزهاوى واسماعيل مظهر وأحمد لطفى السيد . نذكر هيجل وماركس وبرجسون وجيمس ولا نذكر مصطفى عبد الرازق ومنصور فهمى وعثمان أمين ويوسف كرم والخضيرى . ومقابل البدء بالغرب الذى نجده فى معظم دراساته تتخذ الدراسة الحالية اتجاهها معاكسا ، حيث تهتم فى الأساس بالفكر العربى وجهود الأساتذة العرب الرواد فى بحث ودرس الفكر الغربى الحديث والمعاصر (٥) ، والفكر اليونانى فى علاقته بالعرب القدماء رغبة فى الانتقال من الهامش الى النص ومن التعليق الى البحث ومن العرض والتفسير الى الابداع فجهود المفكرين العرب المحدثين هى موضوع البحث هنا .

وعلى ذلك تبدأ هذه الدراسة على العكس مما هو مألوف ليس بديكارت الفرنسى ولا بالعقلانية الغربية باعتبارها أساس الليبرالية بل بما يمكن أن يسمى العقلانية أو الديكارتية فى الفكر العربى أو القراءة العربية لديكارت . فندرس أعمال عثمان أمين ونجيب بلدى وكمال يوسف الحاج وجميل صليبا وجهودهم فى التعريف بديكارت والعقلانية ، كما ندرس استخدام طه حسين للمنهج الديكارتي فى دراسة الأدب العربى واهتمام الكتاب العرب المحدثين بالمنهج وكتاباتهم فيه رداً على ما أحدثه طه حسين فى دعوته للمنهج حيث يقدم لنا محمود شاكر دراسة هامة حول المنهج فى الأدب والثقافة واللغة العربية . ونتناول محمود الخضيرى ومحاويله بحثاً للغة الفلسفية العربية ونحت المصطلحات التى ينبغى استخدامها فى دراسة الفلسفة كما يظهر فى ترجمته « للمقال فى المنهج » ، أى تناول الكتابات العربية عن ديكارت وفهم الكتاب العرب للفلسفة الديكارتية وبيان تنوع التفسيرات التى قدمت لها ومحاولة تلمس خصوصية هذه التفسيرات

وارتباطها بمواقف أصحابها للكون والحياة والمجتمع والانسان .
ويعرض البحث لصورة ديكارت التى قدمت فى العربية وهل كانت
صورة مبتكرة تستند الى فهم أصيل أم كانت مجرد نقل لتفسيرات
وثاويلات غربية عرفت عنه لدى شراح فلسفته فى الغرب . كما يعرض
لاثر الديكارتية فى اللغة والثقافة للعربية ومدى تأثيرها عليها ايجابياً
وسلباً ، ومقدار ما اسهمت به فى النقل والتعريف بالفكر الغربى
أو استلهاهم الفلسفة العربية القديمة موضوعاً ومنهجاً ومصطلحاً
وتطويرها للجهود العربية القديمة ومواصلتها لهذه الجهود . بمعنى
آخر هل كان تعاملنا مع الفكر الغربى بحثاً وتأليفاً وترجمة يحسب
خضارياً لصالح الفكر والثقافة للعربية أم لصالح الفكر الغربى ؟

ويجب الا يختلط ذلك فى اذهاننا بقضية أخرى يتعرض لها
البحث ويتناولها بالتفصيل وهى مناقشة للمقارنات التى يعقدها الباحثون
للغرب بين ديكارت والفلاسفة العرب القدامى ، فهل كان ديكارت
بالنسبة لنا مناسبة للتغنى بامجاد الماضى حيث نعتبر ما وجد لديه
من أفكار حول النفس وخلودها واستقلالها عن البدن والله وحفظه
للعالم ، وحول منهجه فى الشك نقلاً لما وجد لدى ابن سينا والغزلى
والمتزلة أم العكس ، هل كان ديكارت مناسبة للنظر فى مستقبل
الفكر العربى من أجل تطوير العقلانية والدعوة للعقل على نطاق واسع .
وما هى النواحي الايجابية التى يجب الابقاء عليها من فلسفته :
الكوجيتو ، الله ، العالم أم انجازاته العلمية وقواعده الأخلاقية أو
نظريته للغة والانسان ؟ وهل أدت الكتابات العربية حول ديكارت الى
اثراء التفكير والعقلية للعربية وأثارة مناطق مجهولة فى الفكر والثقافة ؟
لم اكتفت بالتعريف وعرض « بضاعة وارد الخارج » أو كما يطلق
البعض فكر مستورد ؟ هل نحن مجرد وكلاء لأفكار للغرب — التى هى
نتاج لواقعهم الحضارى والتاريخى — أم استطعنا على الأقل إعادة
استخدام المسادة الغربية عن ديكارت وأفكاره ، أسئلة عديدة تثار
حول الديكارتية والعقلانية وديكارت بالذات . مثل ماذا استأثرت

شخصية ديخارت دون غيرها باهتمام الكتاب فى مرحلة معينة حتى أصبح ديخارت هو الإطار المرجعى لكل الدراسات العربية حول الفلسفة الحديثة ولد-بح قاسما مشتركاً للمقارنات مع معظم الفلاسفة العرب والمسلمين^{١١} • وهناك سؤال آخر يثار حول لماذا كانت الدراسات الديكارتية العقلانية هى الغالبة على الباحثين فى مصر ، بينما سيطر للبحث فى الاتجاهات الحيوية والناعقائية : البرجسونية والنيتشويه على الباحثين فى بلاد الشام ، سوريا ولبنان وبالتالى ما هى الظروف التى أدت الى هذا الاختيار وهل تناولنا الديكارتية بالدرس محل أو اخترنا بعض الجوانب منها واذا كنا انتقينا بعض جوانبها فماذا نأخذنا منها وماذا رفضنا ، وما هى نتيجة ذلك ؟ فالدخارتية فى الفكر العربى دراسة لنا نحن فى نفس الوقت الذى هى فيه دراسة لديكارت وفلسفته ، فديكارت هو الإطار والشكل ونحن الموضوع والمحتوى •

وهناك أسباب حضارية تحدد العلاقة بالغرب تاريخيا وفكريا تمتد تاريخيا الى بداية تلاقى الحضارات لليونانية والرومانية القديمة مع الحضارة الاسلامية وترجع فى العصر الحديث الى الحملة الفرنسية وما تركته من انار على مصر والشام ثم نهضة المشعوب العربية الاسلامية وقيام للبورجوازية الوطنية بالدعوة الى الاستقلال والرقى والتمدن والتحرر ، وازدياد للاهتمام بما يسمى المسألة الشرقية فى خضم الكفاح الوطنى من أجل الاستقلال ، وازدهار الصحافة وازدياد المدارس المدنية وانشاء الجامعة الأهلية ، ووجود كثير من الأسانذة الأوربيين - خاصة للفرنسيين - الذين ساهموا فى التعريف بالفلسفة الغربية والحديثة ، الفرنسية بالتحديد وديكارت خاصة ، وما تبع ذلك من قيام الأسانذة الرواد فى مرحلة تالية بتأسيس الدرس الفلسفى المعاصر فى مصر بعد عودة الدفعات الأولى من خريجي الجامعة وموفدى بعثاتها الى الخارج وتواكب ذلك مع جهود الكتاب فى المجالات والجرائد العربية التى أعطت صورة دقيقة ومتطورة عن الفكر الغربى •

كما نجد فى مجالات المقتطف والهال والعصور وانرسالة والحديث وغيرها .

ومن الضرورى أن نشير هنا الى أن دراسة الديكارتية فى الفكر العربى المعاصر ، تستلزم الاحاطة بالدرس الفلسفى العربى للحديث اندى يمتن تتبعه ليس فقط داخل الجامعة الأهلية بل فى الدراسات العقلانية فى الأزهر ، والكتابات الفلسفية فى الصحافة والمدرس الفلسفى وتطوره ولستمراره بعد ذلك فى أجيال الباحثين فى الجامعات العربية . والوقوف عند المدارس انفسية المعاصرة خاصة لدى أستاذ انبين أحمد لطفى السيد الذى يعد — من وجهة نظرنا — مؤسس المدرسة الفلسفية المعاصرة فى مصر والذى كان له التأثير القوى على روادها خاصة مصطفى عبد الرازق وطه حسين . لقد كان لطفى السيد داعية الى الليبرالية وجهه للانتباه الى أصول الحضارة الغربية لدى اليونان واختار أرسطو ، المعلم الأول مؤسس العقلانية — ليقدمه انى العرب المحدثين واحداث بذلك التوجه تياراً عقلانياً تنويرياً عاماً ، ولكمل اسماعيل مظهر جوانب أخرى فى الفكر اليونانى بالاضافة الى أرسطو والعقلانية ، وتوجه طه حسين الى العقلانية الحديثة عند ديخارت ، ومصطفى عبد الرازق الى العقلانية فى التراث الاسلامى خاصة فى علم أصول الفقه ووجه تلاميذه فيما بعد الى هذا الاتجاه الذى نراه يسرى بصورة أو بأخرى فى الثقافة والفكر العربى المعاصر .

وتقوم هذه الدراسة على رصد وتحليل الكتابات العربية عن ديكارت والتى استلهمت — بالتأييد والتفنيد — فلسفته سواء كانت مؤلفة أو مترجمة أو نصوصاً ديكارتية أو فصولاً فى كتب أو مقالات فى الصحف والمجلات . وتحليل هذه الكتابات فى اطار اهتمامات كتابها ومبدئها داخل السياق الثقافى والاجتماعى الذى كتبت فيه ، لاستخراج صورة ديكارت فى العربية والتفسيرات المختلفة لفلسفته وهل هى كافية للإلمام بكل جوانب هذه الفلسفة ؟ وما هى الجوانب

التي لم تعرف في العربية ولم تترجم من ديكارت ؟ هل اكتفينس ،
بالفيلسوف أم سعيانا لتناول ديكارت العالم^(٧) ؟ هل وقفنا أمام الجوانب
التقليدية في فكره أم اتسع البحث لتناول جوانب أكثر معاصرة في
فلسفته وإذا كان ديكارت قد أصبح جزءاً من لغة الثقافة السائدة
حتى في الكتابات الصحفية^(٨) فهل اكتفينس بعرض اذاعي تمثيلي
لديكارت^(٩) أم تناولناه في إطار دراسات نقدية جادة^(١٠) . وأخيراً
إلى أي طريق نتجه دراستنا للفكر والفلسفة الغربية وكيف يمكن
استيعاب هذه الأخيرة لتكون جزءاً مكوناً للفكر العربي يساعد في
تجديده ودفعه إلى الأمام بحيث نصبح قادرين على التعامل المباشر
مع مشكلاته دون ذلك الوسيط الغربي الذي استمر مسيطراً لفترة طويلة
على عقولنا دون أن يعقب ذلك تمثل وإبداع عربي . أي تجاوز ذلك
الصدع الأبستمولوجي الذي يفصل فكرنا عن العالم اليوم .

نتخذ هذه الدراسة عدة مناهج لتحقيق عدة غايات . فديكارت
هنا غاية ووسيلة . غاية من حيث كونه درساً أساسياً في الفلسفة
الغربية الحديثة في القرن السابع عشر يمثل امتداداً لما سبقه وتمهيداً
للفلسفة وأدعى الأوربي للملاحق ، ووسيلة لبيان موقفنا من هذه
الفلسفة والعلاقة بينها وبين الثقافة والفكر العربي الحديث وأثرها
فيه . ومن ثم فإننا سوف نستخدم كلا من المنهج التاريخي في تتبع
التأثيرات الديكارتية في الكتابات العربية عن رائد العقلانية ، والمنهج
المقارن ذلك لأن طبيعة الموضوع تجعله ينتمي إلى مجال الدراسات
المقارنة وفي نفس الوقت نستعين بعلم تاريخ واجتماعات المعرفة .
تتعدد المناهج لكن الهدف هو دراسة الفكر العربي في تعامله مع
الفلسفة الغربية من خلال تتبع جهود مفكرينا في تمثل العقلانية
الديكارتية^(١١) .

والاهتمام بديكارت في العربية قديم ظهر في المجلات العربية
قبيل نهاية القرن الماضي . فقد أرسل أحمد أفندي عثمان الورداني
بالقباري بالاسكندرية إلى مجلة الهلال في أول يناير ١٨٩٧ يسأل عن

ديكارت والديكارتية : « من هم الكرتازيون وفي أى عصر كانوا .
ومن هو المؤسس الحقيقي لمذهبهم وعلى أى أساس بنى هذا المذهب ؟
وأجابت انهلال على ذلك بان الكرتازينيون أو الكرتازيون هم أتباع
فلسفة « ريناتوس كرتاسوس » وهو فيلسوف فرنسى يعرف باسم
رينيه ديكارت ، وبعد ان عرضت المجلة لحياته واهتمامه بالرياضيات
تناولت فلسفته : ففلسفته أساسها الشك فى كل موجود ، لم يرشده
العقل الى التسليم بوجوده فهو يرتاب بوجود كل شىء الا وجوده هو .
وقد كان يشك بوجود نفسه لو لم يثقل عليه الارتياح بشىء يفكر
ويشك فعبر عن وجوده بقوله : « أنا أفكر فانا اذا موجود » ثم
تحدثت المجلة عن القواعد الأربعة للمتبع ووجود الخالق جل وعلا
ويختتم انهلال تعريفه بـ « الكرتازينيون » ومذهبهم بانهم لهم يكن
من أمر هذه الفلسفة (وتلبيها) وتناقضها فقد نبهت أذهان العلماء
الى الاستقلال فى الفكر وحملتهم على البحث والتنقيب حتى توصلوا
الى ما وضعوه من أسس الفلسفة الحديثة .

وهناك بالاضافة الى ما قدمته الصحف العربية حول ديكارت بعض
الكتب الفلسفية الأولى المؤلفة او المترجمة التى ظهرت فى بداية
القرن وأشارت صراحة وضمناً الى أبو الفلسفة الحديثة مثل كتاب
« الفلسفة » للقس بوتيير ترجمة جرجس صعب ١٨٨٣ (١٢) وكتاب
الأب جرجس فرح الصغير « الفلسفة » ١٩٨٣ (١٣) وكتاب الأديب
أنيس أفندى الخورى « الفلسفة الحديثة » ١٩١٤ وفيه يشير الى
ديكارت لاثبات لا مادية النفس (١٤) . ويتحدث زكريا أحمد رشدى
منشئ مجلة الرشديات فى كتابه « مبادئ الفلسفة » عن أشهر
فلاسفة الغرب ديكارت ويتناول مؤسس الفلسفة الحديثة ، ويناقش
فلسفة ديكارت وقيمتها فى المعرفة الانسانية (١٥) . ويتحدث حنا
أسعد فهمى الحائز على دبلوم الليسانس فى الحقوق من جامعة باريس
فى كتابه « تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها الى الآن » عن ديكارت
ويتناول حياته ومؤلفاته وفلسفته موضحاً الغرض الذى قصده ،

والنقطة التي بدأ فيها فلسفته وأسلوبه ورأيه في النفس وفي الله وفي علاقة النفس بالجسد وغير ذلك من كتابات تهدف إلى التعريف بديكارت^(١٧) إلا أن الحديث المباشر عن ديكارت وفلسفته وتناوله بالدرس الأكاديمي لم يبدأ إلا في الجامعة الأهلية القديمة بمصر حيث بدأت تظهر البذور الأولى لتفسير فلسفته على أيدي أساتذة للجامعة الأهلية • وإذا كنا بالطبع لا نهدف إلى احصاء الكتابات العربية عن ديكارت فهدفنا تتبع الاتجاهات الفكرية العربية في درس الديكارتية والعقلانية فمن الضروري أن نتعرض للبذور المبكرة التي وضعتها الأساتذة الأوروبيين وأثرت كثيراً على تلاميذهم من العرب وأدت إلى الإبداع في الدرس الفلسفي العربي •

هوامش وملاحظات المقدمة

(١) محمد عزيز الحبابي : من الكائن الى الشخص ، دار المعارف القاهرة د٠ ت ص ١٣٥ .

(٢) الموضوع نفسه .

(٣) ومن المهم هنا ان نشير الى كتابات د٠ الطيب تزيى في « على طريق الوضوح المنهجي » التي يحدد فيها القوانين التي تحكم العلاقة بين الفكر العربى والأوربى يقول : « ان الكتابة فى الفكر العربى الحديث والمعاصر وتقديم اطروحات فى تحديثه امران يستلزمان بالضرورة - انجاز خطوة اخرى هى القيام بنقد دقيق لمظاهر الفكر الأوربى التى دخلت العالم العربى واثرت فيه » اننا حين نتحدث عن فكر عربى تآثر بالفكر الأوربى وعن فكر أوربى آثر فى ذاك فائنا نجد انفسنا - تحت ضرورات قانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج - مدعوين الى النظر الى العناصر الفكرية الأوربية فى تلك العملية وقد تحولت الى أوجه داخلية من الفكر العربى نفسه . ونحن حينما نحاول استكشاف وتقصى هذه الأوجه ، فاننا نضع فى اعتبارنا القيام بعملية تحليلية لبنية هذا الفكر الأخير تسمح لنا من بعد ذلك الانتقال الى عملية تركيبية تعيد له وحدته البنوية الجدلية « ص ١٧٣ . ويوضح أن فى قانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج يصبح الخارج بمقتضى هذا القانون وجهاً من أوجه الداخل ، سىان ثم الأمر قسراً أو طوعاً ذلك لان الخارج حين يؤثر فى الداخل فانه ينجز ذلك لان هذا الداخل يستجيب له بصورة أو بأخرى ص ١٧٨ .

وهو يلاحظ ان المذاهب الفلسفية الغربية مثلت بعد أن دخلت الوطن العربى - لحظات مهمة فى الوعى الذاتى العربى « ص ١٨٧ يقول : « لقد دخلت هذه الفلسفات والمذاهب السياسية الى العالم العربى من أبوابه العريضة وهى اذ دخلت فانها استجابت بذلك الى حاجات ووضعيات انطلقت من البنية الداخلية نفسها لذلك العالم

العربى (ص ١٩٠) ٠٠٠ ويبقى القول صحيحاً ان جماع القول فى هذه العلاقة الجدلية هو ان الداخل كان صاحب القرار ، هذا مع العلم ان المحرضات الضاعطة على صياغة هذا القرار انطلقت من الخارج كان على العالم العربى اى الداخل ان يمثل على هذا النحو او ذاك للغازى المنتصر المتفوق عمقاً وسطحاً اى للخارج . وهنا تمت عملية اعادة بناء الموقف الداخلى الاجمالى وفق الاحتياجات والآفاق الخارجية ص ١٩١ . د . الطيب تينزينى : على طريق الوضوح المنهجى دار الفارابى بيروت لبنان ١٩٨٩ .

(٤) هذا موقف رينان من الغربيين ويكرره عبد الرحمن بدوى من العرب . ويرى هؤلاء ان تاريخ الفلسفة عندنا لا يختلف عما نجده فى كتابات مؤرخى الفلسفة الغربيين فلر قارنا اياً منها بالمؤلفات العربية نجده يتعمق فى فهم التاريخ والمشكلات الفلسفية وارتباطها بالتاريخ الحضارى بينما لا نجد نفس الشيء فى الكثير من كتاباتنا فنحن نكتفى بدور النقلة فى الوقت الذى يتعمق فيه الباحث الغربى فكرنا ويغوص فى طبقاته الاولى ، ينتقل من دراسة الموضوع - المجال او الشخصية التى يهتم بها - الى دراسة الفكر العربى وابعاده وتاريخه وكل ما كتب فى ميدان تخصصه ويتجاوز ذلك الى دراسة الواقع العربى الحالى : جغرافيا واقتصاديا واجتماعيا كما نجد لدى ماسينيون L'Massegnon الذى كرس نفسه لدراسة العلاج وجعل منه مدخلاً لدراسة التصوف الاسلامى بل الفلسفة والفكر والتاريخ الاسلامى ثم انتقل الى دراسة الواقع العربى المعاصر - لم يكتف بالنقل والعرض بل ساهم فى مواجهة وفهم الشرق لصالح الحضارة الغربية ، كما فى كتابه مع هـ . جب غ مصير الاسلام ترجمة محمد عبد الهادى ابو ريدة القاهرة ١٩٣٤ .

ويمكن ان نقارن ما كتبه رسل « تاريخ الفلسفة الغربية » وكتاب اميل برييه تاريخ الفلسفة وقد ترجمها للعربية مع ما كتب بالعربية فى تاريخ الفلسفة كما فى كتابات : د . ابو ريان تاريخ الفلسفة الحديثة

ج ١ دار الكتب الجامعية الاسكندرية ١٩٦٩ د. نازلى اسماعيل :
الفلسفة الحديثة رؤية جديدة مكتبة الحرية القاهرة ١٩٧٩ ، يوسف كرم :
تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف ، القاهرة .

(٥) من الممكن القيام بذلك بطريقتين : أولاً طريق مباشر بدراسة
تاريخ الأفكار من خلال التاريخ الاجتماعى والسياسى وسوسولوجيا
المعرفة . والثانى طريق غير مباشر بدراسة كيفية تلقينا وتناولنا للأفكار
والمذاهب والفلسفات الغربية مثل انعكاس أفكار عصر العقل القرن ١٧
كما ظهرت لدى ديكارت على المفكرين العرب ودراسة التيارات الفلسفية
الغربية فى الفكر العربى ، الطريق الأول نجدها لدى امير اسكندر فى
« صراع اليمين واليسار فى الثقافة المصرية » دار ابن خلدون ١٩٧٨
وغالى شكرى : النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث دار الطليعة
بيروت ١٩٧٨ . ونحاول فى هذه الدراسة استخدام الطريق الثانى
دراسة الفكر العربى عبر علاقته بالتيارات الغربية .

(٦) د. احمد عبد الحليم عطية : هل ديكارت فيلسوف عربى
مسلم ، جريدة السياسة السودانية ، ١٩ ديسمبر ١٩٨٦ ، والأهرام القاهرية
٥ يونيه ١٩٨٧ .

(٧) لم يتوقف باحث عربى امام الجانب العلمى فى كتابات ديكارت
وان كانت هناك اشارات سريعة الى ذلك - راجع الفصل الخامس من
هذه الدراسة ، بينما نجد فى الكتابات الأوربية اهتماماً متزايداً بأعمال
ديكارت العلمية مثل :

J. F. Scott : the Scientific Works of R. Descartes, Taylor
& Francis (printers) Ltd G. Britain 2ed 1996.

ويخصص كيلنج جزء من كتابه عن ديكارت لبيان اسهامه فى العلوم راجع
S. V. Keeling : Descartes Oxford uni., press London 2 ed 1968.

ونفس الموقف نجده لدى مارسيل بارجونى - هورو فى كتابه : ديكارت
ترجمة جوزيف سماحة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان
١٩٧٤ وأيضا فى كتاب موجز تاريخ الفلسفة لمجموعة من الأساتذة السوفيت
ترجمة د. توفيق سلوم ، دار الفارابى ١٩٨٩ ص ١٥٤ وما بعدها .

(٨) انتشر فى الثقافة المصرية استخدام عبارات ديكارت . فتكتب الناقدة د . نهاد صليحة نقدها لكتاب عائشة ابو النور بعنوان « انا اتكلم اذن انا موجود » الاخبار ١٩٨٨/٨/٣ ص ١١ . وتكتب د . بنت الشاطىء فى جريدة عمان فى ١٦/٤/١٩٨٨ مقالها الدينى بعنوان « مقال فى المنهج » ويحمل كاريكاتير ماهر رسام الاهرام عنوان « انا اشك اذن انا موجود » الاهرام ١٨/٤/١٩٨٩ ص ٩ . ويدخل ديكارت فى معركة حول اتجاهات ادونيس فيكتب على بن شرف الموسيقى الأستاذ بكلية التربية والعلوم الاسلامية بجامعة قابوس عن « الديكارتية وادونيس وأشياء أخرى » حيث يعلق على ندوة ادونيس وحديثه عن الغموض وطبيعة الثقافة العربية فى وضع الاجابات الجاهزة ويرى أن ادونيس « عائق فلسفة الفرنسى رينية ديكارت بالغوص داخل الذات الانسانية من حيث اثاره الدافعية لمناهج الشك والتساؤل ويرى انه يتفق والديكارتية فى اثاره الشك ، جريدة عمان ٢١/٤/١٩٨٨ ورد عليه د . محمد الذهب بنفس الجامعة بعنوان « ادونيس التباس معرفى » بنفس الجريدة فى ١٢/٥/١٩٨٨ مبيناً ان هناك اختلافاً جذرياً لدى ادونيس بجعله يختلف عن عناصر الشك عند ديكارت . وعاد على بن شرف ثانية للرد عليه « مرة أخرى الديكارتية وادونيس وأشياء أخرى » عمان ٢٦/٥/١٩٨٨ عارضاً لديكارت وفلسفته وما جاء عنها فى الكتب العربية والفرق بينها وبين ما جاء به ادونيس .

(٩) د . عبد القادر محمود : شخصيات ومذاهب فى الفلسفة والفن ، دار الفكر .

(١٠) على مبروك : من الانا افكر الى الانا احارب ، من ديكارت الى مناحم بيجين ، مجلة « مصرىة » القاهرة يناير ١٩٨٤ .

(١١) تكتمل هذه الدراسة بتتبع المذاهب والفلسفات العربية الحديثة فى الفكر العربى المعاصر . ونقوم حالياً باعداد دراسة عن « البرجسونية فى الفكر العربى » حيث نتناول تأثير الفلسفة الحيوية

التي ذاعت وانتشرت في فرنسا في العقود الثلاثة الأولى من هذا القرن وسيطرت على اتجاهات كثيراً من السياسة والمفكرين والأدباء العرب ، خاصة في بلاد الشام ، حيث يقارن البعض بين برجسون وأفكار ميشيل عفلق وزكي الارسوزي ، وكما نجد لدى كثيراً من الأدباء العرب الذين اعتمدوا أفكار برجسون مثل : جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة ومي زيادة التي كتبت عنه في فترة مبكرة ١٩١٨ وكتب وترجم سامي الدروبي معظم كتب برجسون الى العربية ، وهناك عديد من الدراسات حول تأثير فلسفته في الفكر والثقافة العربية لدى أحمد رائف النكري : الفزعة الحيوية • وشعبان بركات : الأسس الفلسفية لفكر الارسوزي •

(١٢) القس بوتيير : الفلسفة ترجمة جرجس صعب مطبعة القس جاورجيوس ، بيروت ١٨٨٣ •

(١٣) الأب جرجس فرح الصغير : الفلسفة ، مطبعة بستان العرب ، الاسكندرية ١٨٩٣ •

(١٤) انيس افندي الخوري : الفلسفة الحديثة ، مطبعة جرجس غرزوزي ، الاسكندرية صفحات ١٨ - ٣٦ •

(١٥) زكريا أحمد رشدي : مبادئ الفلسفة ، طبعة أحمد خليل بالاسكندرية ص ٣٤ - ٣٨ ، ٣٨ •

(١٦) حنا أسعد فهمي : تاريخ الفلسفة منذ أقدم عصورها حتى الآن ، القاهرة ص ٢٢٣ - ٢٣٨ •

الفصل الأول

البذور الديكارتية الأولى فى الجامعة الأهلية

الفصل الأول

البذور الديكارتية الأولى فى الجامعة الأهلية

مقدمة :

قدم ماسينيون والكونت دى جالزرا الصورة الأكاديمية الأولى عن ديكارت فى محاضراتهما بالجامعة الأهلية * وبذرا البذور التى ظهرت فيما بعد لدى تلاميذهما : طه حسين الذى استمع ودرس على الأول وقدم المنهج الديكارتى مطبقا فى مجال النقد الأدبى ، وزكى مبارك الذى تتلمذ للثانى وقدم دراسة مقارنة لديكارت والغزالي فى رسالته للدكتوراه بالجامعة الأهلية * وبالإضافة الى هذه الجهود هناك كتابات ومحاضرات مبعوثى الجامعة العائدين من للدراسة بالخارج والذين ساهموا فى التعريف بديكارت وفلسفته مثل منصور فهمى وعلى أحمد العنانى *

وسنعرض أولا ماسينيون المستشرق الفرنسى الذى تناول ديكارت فى محاضراته بالجامعة الأهلية القديمة ثم الكونت دى جالزرا، ونعرض بعد ذلك لصورة ديكارت كما ظهرت لدى طلاب الجامعة القديمة زكى مبارك ، وهى زيادة وأخيرا ما قدمه أساتذة الجامعة الأول خاصة على أحمد العنانى *

أولا .. ديكارت فى محاضرات ماسينيون :

يهتم ماسينيون فى محاضراته عن « تاريخ المصطلحات الفلسفية بالجامعة المصرية فى العام الدراسى ١٩١٢ - ١٩١٣ اهتماما كبيرا بديكارت ويذكره أكثر من أى فيلسوف آخر ، على عكس طنطاوى جوهرى الذى كان يقوم بتدريس مادة الفلسفة العربية والأخلاق فى نفس العام وعلى نفس الطلاب^(١) . ويذكر ماسينيون استخدام ديكارت المصطلح الفلسفى اللاتينى الذى ترجم عن العربية فى القرون

الوسطى^(٢) . ويشبه ديكارت بنصير الدين الطوسي من الفلاسفة الرياضيين — وذلك في تناوله لمصادر تاريخ الاصطلاحات في معنى العدد . ويذكره في المحاضرة التاسعة عن « مصلح الهندسة » فـ « ديكارت » هو مخترع للهندسة التحليلية^(٣) وهو أيضا مؤسس نظرية الذرة^(٤) ويشير اليه عند حديثه عن الخطأ ونظرية الاحتمالات^(٥) وهو من القائلين بالآلية ، الذين زعموا أن الحيوان اله machine فهو من [الميكانيسم] الأليون الذين يعتقدون أن المادة لها حركة ذاتية وأن الحياة من حركات المادة ويميز ماسينيون بين قسمين من [الميكانيسم] أنصار الآلية : القائلون بالذرة Atomistes والثاني انرجيست Energetistes القائلون بأن المادة غير موجودة حقيقة وما هي الا مجموع الحركات وديكارت من أصحاب القسم الأول^(٦) .

ويتناول في المحاضرة للتاسعة عشر آراء الفلاسفة في النفس ومنهم ديكارت الذي يقسم الانسان الى قسمين هما : للفهم والارادة^(٧) وعند ديكارت العقل المنفعل غير موجود ، ويوجد فقط للعقل الفعال ، والنتيجة أن الحيوان (الكائن الحي) آلى ميكانيكى^(٨) . ويقع ماسينيون في تناقض في نفس الموضع حين يذكران حقيقة الانسان هي الروح كما قال « النظام » وهو عين مذهب ديكارت^(٩) ويدرج ديكارت ماسينيون في محاضراته عن المذاهب المختلفة في التاريخ فهو من القائلين بمذهب الاجبار المادى « الذى يمثله مذهب ديكارت ومونتسكيو وكونت »^(١٠) .

ويتناول براهين وجود الله خاصة برهان الكمال^(١١) . ويبدو أن مغرفة الكتاب والمفكرين العرب ببراهين ديكارت لاثبات وجود الله كانت سابقة على محاضرات ماسينيون بالجامعة الأهلية فقد اعتمد عليها وأشار اليها الشيخ محمد عبده ت ١٩٠٥^(١٢) مما دعم التوظيف الدينى لديكارت الذى ساد واستمر لدى كثير من المفكرين والكتاب

العرب : جميل صليبا وكمال يوسف الحاج وعثمان أمين ويوسف كرم ونظمى لوقا^(١٣) . ويتحدث ماسينيون فى المحاضرة التاسعة والعشرين عن الاتفاق بين العقل والوحى ويتناول مقاييس اليقين وبينها : « الظاهر » أو « الواضح » أو « البديهي » *principles de l'evidenc* وهو الفكرة الواضحة *idee claire* المجردة عند ديكارت . ويشير الى ترتيب العلوم فى تأليف ديكارت^(١٤) . كما يتناول قضية فى غاية الأهمية هى الفلسفة والمصطلح للدراج « فأوربا لم تستخدم لغتها الدراجة الا فى القرن السابع عشر » (للفرنسى) ديكارت هو رئيس مذهب جديد فمن المشهور ان تأملاته *Meditations* أصلا باللاتينى والترجمة الفرنسية للمؤلف^(١٥) . وهذا ما سيتكرر لدى الأساتذة العرب الرواد الذين نقلوا الفلسفة الغربية الحديثة ومنها فلسفة ديكارت الى العربية حيث اعتمدوا اللغة العربية أساسا للكتابة الفلسفية .

ثانيا : المنهج النقدى فى درس ديكارت عند جلازرا : (١٦)

وقد قدم جلازرا فى محاضراته بالجامعة الأهلية منهاجا علميا دقيقا فى دراسة للفلسفة العامة وتاريخها يمكن أن يطلق عليه المنهج النقدى . ومن هنا يستحق جهد جلازرا التعريف به . فهو « من الباحثين المحققين فى تاريخ الفلسفة وشؤونها ومن أمهر الأوربيين فى معرفة اللغة العربية والانشاء فيها » مضى عليه زمن وهو يلقي محاضراته فى الجامعة المصرية فى الفلسفة العامة وتاريخها وعلم الأخلاق^(١٧) .

وترسم مى زيادة — وقد تتلمذت عليه بالجامعة الأهلية — صورة أدبية توضح دور الأستاذ فى « البعث النعيد »^(١٨) . وأهمية درس جلازرا ومصدر اشارة « مى بجهد هو ذلك المنهج الذى سوف يحدثنا عنه فى بداية محاضراته والذى يتسم بالنزعة النقدية . كما تظهر هذه الأهمية فى المامه وتطويعه للغة العربية للبحث والتدريس بها . ان

جلالزرا عند زكى مبارك — وهو أيضا من تلاميذه — نادرة النوادر فى كرم الأخلاق وله مؤلفات فى الفلسفة لا عيب فيها غير الغموض وعذره فى ذلك أنه أجنبى عن اللغة العربية^(١٩) . وبين حماسة مى زيادة وحديث النقد الهادىء عند زكى مبارك نجد لمحرر المقتطف موقفا موضوعيا يحلل جهد جلالزرا ويحدد ما قام به من دور ليس فقط فى عرض الفلسفة العامة وتاريخها الحديث بل والفلسفة العربية^(٢٠) .

ومؤلفات جلالزرا متعددة فقد كتب فى الفلسفة اليونانية^(١) . وتاريخ الفلسفة الغربية الحديثة والفلسفة العربية والأخلاق بالإضافة الى محاضرات بمدرسة المعلمين العليا « محاورات فى الحكمة » ١٩٢٤ — ١٩٢٥ تلك التى أشار إليها وعرض لها بالنقد والتحليل كامبفماير G. Kampfmeyer ١٩٣٠ فى مجلة Orientalistische Literaturzeitung ويهنا من أجل بيان صورة ديكارت العربية أن نتناول ما قدمه جلالزرا فى « محاضرات للفلسفة العامة وتاريخها » ١٩١٩/١٩١٨ التى يشيد مؤلفى هذه المرحلة بأهميتها^(٢٢) . والتى تظهر نزعة النقدية « فالفلسفة يصل اليها الانسان بتكميل مقدرته للعليا وباجتهاده ، ومن هنا يتحتم علينا النقد وعدم قبول كل ما جاء من آراء فى تاريخ الفلسفة ، فلا يخالو تاريخ الفلسفة من أخطأ ومن هنا علينا بيان تلك للخطات واصلاحها » ويرى جلالزرا ان علينا « أن نسمع الآراء الفلسفية ولا نسرع الى نقض ما لا يوافقنا حتى نتفحص فيها جيدا شيئا فشيئا يوما بعد يوم فاذا حانت ساعة نقدها كشفنا عن خطئها الستر أو أشرنا الى صوابها » . ويطلب للتروى وعدم التعجل باصدار الحكم عليها كأنه يقدم لنا القاعدة الديكارتية الأولى بقوله : « اما المثابرة المشار إليها آنفا فهى ضرورية ولا غنى عنها فى الفلسفة لأنها تمنع الانسان من أن يتعجل فى اتخاذ رأى وان يتعصب قبل التروى الكافى »^(٢٣) ويوضح منهجه فى الخطوات الآتية :

- يقدم أولا ترجمة لكل فيلسوف وعرض أقوال الحكيم المترجم له .
- تعليقات على هذه الأقوال ونقدا لها حتى يوضح مذهب الفيلسوف .
- تلخيص المذهب مبينا الغاية الأخيرة لصاحبه ووسائله في الوصول اليها .
- نقد المذهب نقدا شاملا لمبادئه .
- استخدلم النصوص في بيان آراء الفيلسوف (٢٤) .

ويتناول بناء على هذا المنهج كل من : هوبز وديكارت وباسكال وجاسندي . ويستأثر ديكارت بثلاث المحاضرات مما بين أهميته في هذه الدروس ويعرض لحياته ومؤلفاته حيث يبدأ « بالمقال في الأسلوب [المنهج] وهو — — — — — عند — — — — — دليل على نمو عقل ديكارت كما يرى بلومان Boumann ويبين قواعد المنهج الأربعة مشبها الى نقد باولي [الإصح بال] Buhle الذي يرى في هذه القواعد منطق ديكارت ، الا أن ديكارت لم يستعملها جيدا وما زال يخطئ خصوصا في مسألة بيان المدركات (٢٥) . وحين يتناول قواعد الأخلاق المؤقتة ، للقاعدة الثالثة يقارنها بحكم سكتيوس ويرى انها قاصرة عنها (٢٦) ويشير الى القسم الرابع والخامس من المقال ومبدئه (أنا أفكر إذن أنا موجود) للذي أكمله في « التأملات » ومبادئ الفلسفة .

ثم يعرض للتأملات (ص ٤١ — ٥٩) وموضوعها ويبدأ بالتأمل الأول واحساس ديكارت بالشك ويوضح ارتباط ديكارت بتراث الشك « فهو يكرر ما قاله شارون charron ومرتابون آخرون » ويشير الى الدور في قول ديكارت « أنا كائن اذا فكرت » . وينتقد استخدام ديكارت للمصطلحات وخلطه وتأرجحه بين كونه روحا وعقلا وشيئا مفكرا

حيث يعلق على قوله « لست اذن إلا شيئاً مفكراً أى روحاً . esprit
 أى فهما entendement أى عقلاً raison بقوله « يخلط هنا
 ديكارت جملة ألفاظ دون مبالاة بأى تمييز بينها » (٢٧) . وديكارت فى
 تعريفه للفكر يجعل له معنى واسعا صدق ديكارت اذ قال أنا كائن
 ولكن حينما قال أنا شئ مفكر ادعى باطلا ويستمر جالزاً فى توجيه
 الانتقادات فى صفحات عديدة (٢٨) . ويحدد ديكارت بحدود تاريخ
 الفلسفة ويبين أن أفكاره مسبوبة نجدها لدى أوغسطين (٢٩) وتعليقا
 على قول ديكارت « ان جميع الأشياء التى ندركها لدراكا واضحا وبيننا »
 [متميزا] حقيقية يعرض لرأى ابرفيج بان ذلك غير صحيح لأنه نسي
 أن خبرة الوضوح نسبية « فلما قد أقنع بانى أعرف شيئاً ووضحا
 متميزاً وأنا مجبور على أن أعتبره حقيقياً ولكن لا أنس أن المعرفة التى
 تظهر لى واضحة يجوز أن تصبح ناقصة أو خاطئة بعد التعمق فى
 للتأمل وقد أصاب ابرفيج فى أقواله المذكورة وكلامه فهم » (٣٠) .

وحين يعرض للدليل الانطولوجى يقف أمام فكرة اللامتناهى
 وينتقد توحيد ديكارت بينها كفكرة وبينها كوجود عينى متحقق مستشهداً
 بآراء إشراح ومؤرخى الفلسفة مثل بال وابرفيج . ثم يعرض لمبادئ
 الفلسفة ويرى أن أهم ما فيه هو تلك التعريفات التى يقدمها مثل :
 للفكر ، اللانهاية ، الجوهر . ثم يعرض لانفعالات النفس . ثم الرسائل
 المتبادلة بين معاصريه وفى النهاية يقدم لنا مختصر مذهب ديكارت ويختتم
 بانتقاد مذهبه . ويلاحظ على عمل جالزرا الآتى :

أولاً : استخدام المصادر الأصلية والإشارة اليها فهو يشير
 للى كتبت ديكارت بالفرنسية خاصة طبعة سيمون Julla Simon
 والمقال فى المنهج طبعة ١٩٠٢ وكتب تاريخ الفلسفة فى لغاتها المختلفة
 كتاب ابرفيج بالألمانية وترجمة الانجليزية ويشير الى القولميس
 الهامة فى الاصطلاحات الفلسفية مثل بلدوين J. Baldwin وإلى
 عدد من الكتب الخاصة بفلسفة ديكارت .

ثانيا : الرجوع الى اللغات المختلفة الإنجليزية والفرنسية واستخدامها داخل المحاضرات في أسماء الأماكن مثل لورد Lowrdes لاهاي التوريس Lahaye أو في أسماء الاعلام مثل : بوسوية Bassuet وبال Buhle باومان Baumann أو في ذكر المراجع داخل المحاضرات أو في المصطلحات المستخدمة .

ثالثا : ربط الفيلسوف ديكارت بمقارنات بينه وبين السابقين له واللاحقين عليه يقارنه بارسطو وأفلاطون والرواقية وسنيكا ولامتري واسينيوزا .

رابعا : العودة الى الكتب العربية لبيان وترجمة التعريفات والمصطلحات فهو يرجع للشريف الجرجاني وابن سينا لتحديد مصطلح البصيرة (الحدس) intuition (٣١) .

خامسا : هناك بعض المصطلحات تحتاج الى قدر من الدقة في الترجمة مثل العقلية الاثباتية Dogmatic rationalism والتي يمكن ترجمتها بالعقلانية الايقانية (الترممية) وهو يترجم Meditions metaphysiques بالتأملات في المعقولات وتترجم تأملات ميتافيزيقية وترجم intuition بالنظر الداخلي ولهذا المصطلح ترجمات عديدة أكثر استقرارا الحدس . ويختار اصطلاح بين evident « واضح » وهذا ينطبق أيضا على ترجمته لـ modes, realite بسبب شيئية وكيفيات والا وفق ترجمتها واقعية وأحوال . بالإضافة الى قلق بعض العبارات العربية التي ترجع الى لسبان جالوزا الأعجمي الذي اجتهد في تعريب وتقريب محاضراته الفلسفية بالعربية وأعطى فكرة دقيقة نقدية عن فلسفة ديكارت بلغة الضاد .

ثالثا - ديكارت في كتابات طلاب الجامعة الأهلية :

بعد ماسينيون وجالوزا بدأ طلاب الجامعة الأهلية في البحث

والدرس والكتابة وفي مقدمة هؤلاء طه حسين الذي سنخصص له
الفصل القادم وزكى مبارك ومى زيادة وسنتناولهما فى هذه الفقرة .
يقارن زكى مبارك بين الغزالى وديكارت فى دراسته عن « الأخلاق عند
الغزالى » التى نال بها شهادة العالمية ولقب دكتور فى الفلسفة بدرجة
جيد جدا فى ١٥ مايو ١٩٢٤ من الجامعة الأهلية . والدراسة رغم
انها فى الأخلاق الاسلامية الا أنها تعرض لديكارت خاصة فى الباب
الثالث عشر فى الموازنة بين للغزالى والفلاسفة المحدثين . فزكى مبارك
يرى أن أقرب الفلاسفة شبيها بالغزالى هو ديكارت لأنه لرتاب كما
لرتاب الغزالى وبقي فى ارتيابه زمنا غير قليل . وديكارت أول من
عبر عن آرائه الفلسفية بلغة واضحة وجعل لغة الفرنسيين لغة فلسفية
بعد أن كان الفلاسفة قبله يكتبون باللاتينية^(٣٢) ويشير الى كتب ديكارت
ويكتبها بالفرنسية . ويدلى فى هذا الفصل بأحكام هامة سادت فى
عدد من الدراسات للقالية فكلاهما ديكارت والغزالى يتفقان فى الشك
لكن ديكارت كان فى ارتيابه أصرح من الغزالى^(٣٣) وفى فقرة هامة
يوضح الفرق بينهما فى « شك الغزالى كان سببا فى خمود الفلسفة
فى المشرق [بينما] كان ديكارت سببا لنهوضها فى الغرب »^(٣٤) .

وترجع أهمية هذه الدراسة الى أنه للمرة الأولى التى يكتب
عن ديكارت فى رسالة دكتوراه جامعية يقارن فيها الفيلسوف الفرنسى
مع الغزالى وتكررت هذه المقارنة لدى : الفندى والمخضيرى والحبابى
وجميل صليبا وأبو ريان وعثمان أمين ومحمود حمدي زقزوق الذى
كرس لهذه المقارنة أكثر من دراسة^(٣٥) كما أن تحديد زكى مبارك للفرق
بين شك الغزالى وديكارت هام فى بيان طبيعة ومجال الشك عند كل
منهما ، فالشك عند الأول صوفى ايمانى شك فى العقل يوصل الى نور
اليقين الذى يقذفه الله فى الصدور وعلى هذا كان شك الغزالى
سببا فى خمود الفلسفة فى المشرق عكس ديكارت الذى كان فى ارتيابه
أصرح من الغزالى وأنه كان سببا لنهوض [الفلسفة] فى الغرب .
ويلاحظ فى هذه الدراسة الأولى للهامة عدم دقة المصطلحات

المستخدمة فيها لافتقاد اللغة الفلسفية الدقيقة وعدم استقرار
المصطلحات بعد حيث يستخدم الحارجة مكان الحاسة ويترجم
intuition بالبصيرة وهي تترجم عادة بالحدس • كما لاستقر
ذلك فيما بعد (٣٦) •

وفى نفس السياق يمكن الاشارة الى « مى زيادة » التى كانت
من أبرز طالبات الجامعة المصرية القديمة ، والتى أثرت للجامعة فى تكوينها
كما جاء فى حديثها الى طاهر الطناحى فى كتاب « أطيف من حياة
مى » فقد تتلمذت على جلازرا وزاملت زكى مبارك وكان التعمق فى
الفلسفة من السمات الهامة فى تكوين شخصيتها • فهى تتحو كثيرا فى
أبحاثها كما يقول محمود يوسف منحنى الفلسفة فى كتاباتها وتفكيرها
بتأثير تعمقها فى دراساتها الفلسفية والأدبية والاجتماعية (٣٧) • فقد
كُتبت عن برجسون فى المقتطف عدد أغسطس وسبتمبر ١٩١٨ ولها
كتاب هام « المساواة » فى النظم الفكرية والاجتماعية وقد اختارها
زملائها لالقاء خطبة تكريم أستاذهم جلازرا فى الحفل الذى أقاموه
له بمناسبة انتهائه من تدريس الفلسفة لهم •

ويهمنا أن نشير الى اهتمامها بديكارت والمأما بفلسفته كما
يتضح من مقاله « غرفة فى المكتبة » حيث تقول : « أرى الفيلسوف
ديكارت الذى قال فولتير فى وصفه انه جعل العميان يبصرون لأنه بين
للقرن السابع عشر غلاط القرون الخاليات وجمع خلاصة تعاليمه فى
جملة واحدة : لتبليغ الحقيقة يجب أن تنسى مرة فى حياتك جميع
الآراء والاعتقادات التى شُيبت عليها ثم تقيم أسسا جديدة لآراء
واعتقادات شخصية (٣٨) وتضيف فى نفس المقالة قولها : « الى شمال
ديكارت أرى بوسويه ، ترى ماذا يقول ديكارت لبوسويه فى ساعات
للوحدة وبماذا يجيبه الا سقف ؟ ليست لى سبيل الى التجرد من
جسدى حينئذ لاسمع محاوراتهما ولو مرة واحدة ، لا أعلم كيف يتناقش
الدين والفلسفة فى عالم الأرواح » (٣٩) وبالطبع المقصود بالعلم هنا

فلسفة ديكارت • لقد تغلغت فلسفة ديكارت لدى طلاب الجامعة وظهرت في كتاباتهم المختلفة كما ظهرت أيضا في دروس الأساتذة المصريين القادمين من بعثاتهم في الخارج ليقوموا بالتدريس في الجامعة ومن هؤلاء علي العناني •

رابعاً : ديكارت في كتابات علي العناني •

قليلة هي المصادر التي تفيدنا في رسم ملامح شخصية المفكر المصري المغمور الدكتور علي العناني (١٨٨١ - ١٩٤٣) ، رغم أهمية الرجل الذي لم يوف حقه مثل بقية زملائه (٤٠) لقد ساعدت عوامل عديدة على نسيان اسم العناني وتجاهله بانتقاله من الجامعة للأهلية - وهو مبعوثها إلى ألمانيا - إلى التربية والتعليم مروراً بدار العلوم • وإذا تشاءلنا عن السبب في هذا التحول ، ولماذا لم يحقق أسنقاذ الفلسفة والآداب السامية ما حققه أسنقاذ للتاريخ اليوناني الروماني من الازدهار والصيت • وكلاهما مبعوث للجامعة المصرية وكلاهما حقق تفوقاً في دراسته ، وكلاهما عاد للتدريس بالجامعة ومع ذلك لم يحظ العناني بما حظي به طه حسين •

لقد عرف للعناني قدره وأشاد به معاصروه كما يتضح من تقديم الدكتور محمد غلاب أسنقاذ الفلسفة بجامعة الأزهر وصاحب مجلة النهضة الفكرية الذي عرف فيه « الفيلسوف الحق » ، وقارن بينه وبين لطفى السيد ، مقارنة قد تلقى ظلالاً توضيحية لما صار إليه الرجل • « فقد لبث عليه أخلاقه ان يقبل لقب « فيلوسوف » بعد أن أخذت معنى الحكيم بينما قبلها لطفى السيد عن طيب خاطر واطمئنان وجدان مع ان الأول عالم مهذب درس الفلسفة في إحدى الجامعات الأوربية الكبرى أما الثانى فليس له من الأثر إلا تلك الترجمات السقيمة التى شبه ما كان بها فى اللغة الفرنسية من جمال يسجر العقول ويأخذ بالآلياب (٤١) • وتجد نفس الاشادة لدى زكى مبارك الذى يراه من

كبار أساتذة هذا العصر^(٤٢) . للسبب اذن وراء احتجاب اسنم للعنانى يرجع فى الغالب لإعتزال الرجل الحياة العامة لمدة تصل الى سبع سنوات تبدأ منذ انتقاله من الجامعة مع تحولها الى حكومة ١٩٢٥ حتى عودته للكتابة فى مجلة « النهضة الفكرية » ١٩٣٢ وترجع هذه العزلة الى خصومة لم يصرح غلاب فى حديثه عن للعنانى بأسبابها بين الرجل والقائمين على أمر الجامعة خاصة لطفى السيد وطه حسين . ويبدو ان الخصومة اشتدت بينهما ليست فقط فى التنافس العلمى بل لاختلاف أساسى فى التكوين الثقافى والسياسى المتمثل فى تنفى أحدهما للثقافة الفرنسية والتشجيع للاتجاهات الليبرالية وتبنى الآخر للفكر والسياسة الألمانية — كانت فى مقدمة أسباب انحسار الأضواء عنه ، مع مرضه الذى لازمه وجعله يحال للمعاش والذى ربما يكون نتيجة تلك الخصومة .

ويهمنا عرض اتجاهات الرجل الفكرية وبيان كتاباته الفلسفية . ولن كنا نأسف لأننا لا نملك حتى الآن كتاباته ومحاضراته بالجامعة الأهلية ولم نصل الا الى كتاب الأساس فى الأمم السامية ولغاتها وقواعد اللغة للعبرية وآدبها « مع بعض البحوث التى نشرها فى مجلة النهضة الفكرية^(٤٣) ، ومنها دراسته عن ديكارت التى تهمنا فى هذا السياق .

ويعطى للعنانى فى عرض اجمالى موجز فكرة عامة عن حياة الفيلسوف وأسس مذهبه بناء على شيوخ فلسفة ديكارت فى الثقافة المصرية — بتأثير كتاب طه حسين الذى ينتقده العنانى « فقد لاكت الألسنة فى مصر منذ عهد غير بعيد اسم الفيلسوف الكبير وتحدث بعض الكتاب عن مذهبه الفلسفى ، لكن المتحدث قد أخطأ فيه محبة الصواب وعز إليه ما لم يعرف عنه وذهل عن أوليات هذه المذهب وغاياته^(٤٤) . ويتحدث بعد هذا التصدير عن حياته : مولده ودراسته وخدمته بالجندية وبعد ذلك يذكر مؤلفاته : الأسلوب أو الطريقة

[يقصد المقال فى المنهج] ، أبحاث [تأملات] فى الفلسفة الأولى ،
المبادئ [مبادئ الفلسفة] الشهوات النفسية (انفعالات النفس)
ورسائل ومصنفات فى الرياضة والطبيعة .

ويتناول فى الفقرة الرابعة طريقته أو أسلوبه [منهجه] فيتحدث
عن حدود الشك حيث من الشك تظهر حقيقة الكوجيتو وهى أساس
كل فلسفة ديكارت الذى يحدد مقياس الحقيقة بالوضوح والجلاء وبناء
على هذا المقياس يمكننا أن نصل الى معرفة انيتنا والى معرفة الله
ومعرفة للكون . وان الانسان يتكون من الجسم والنفس أما الجسم
الانسانى فهو كأجسام الحيوانات حتى انها تدرك ، وحياة الحيوان
أى حركته ناشئة عن حرارة الحياة للموجودة فى القلب و « فى هذه
الآلة الحية تسكن النفس متخذة مقرها فى الغدة الصنوبرية الكائنة
وسط الدماغ » (٤٥) . والشهوات (الانفعالات) الانسانية ترجع الى
العلاقة بين النفس والجسم وبارادة الانسان المستمدة من العقل يجب
أن يتغلب على هذه الشهوة ليكون حراً » (٤٦) .

هوامش وملاحظات الفصل الأول

(١) تقدم محاضرات : ماسينيون والكونت دي جلارزا وكل من طنطاوى جوهري وعلى العنانى ومنصور فهمى صورة دقيقة للدرس الفلسفى بالجامعة الأهلية . ونقوم الآن باعداد تحقيق ودراسة هذه المحاضرات باعتبارها جزء من تاريخ الفلسفة فى الجامعة المصرية .

(٢) انظر ماسينيون : تاريخ المصطلحات الفلسفية بالجامعة المصرية . مخطوط بالمعهد العلمى الفرنسى للدراسات الشرقية ص ٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٤ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٩ - ١٠٥ .

(٥) المصدر السابق ص ٣٦ .

(٦) المصدر السابق ص ٣٧ - ٣٨ .

(٧) المصدر السابق ص ٤٨ .

(٨) المصدر السابق ص ٥٣ .

(٩) تلك المقارنة سوف نجدها فيما بعد لدى د. مدكور الذى يقارن ديكرت بالنظام ، ويسمى احد كتبه الهامة باسم المنهج ، راجع مدكور الفلسفة الاسلامية منهجاً وتطبيقه ، دار المعارف القاهرة د.ت ص ٤١ ، ٤٢

(١٠) ماسينيون : المصدر السابق ص ٦٩ .

(١١) المصدر السابق ص ٤٧ .

(١٢) د. عثمان امين : عرض التأملات فى الفلسفة الاولى ، مجلة

تراث الانسانية ، العدد الاول ، المجلد الاول ص ٧٨ .

(١٤) ماسينيون : المصدر السابق ص ٨٧ .

(١٥) المصدر السابق ص ٩٨ .

(١٦) الكونت جلارزا ، مستشرق أسياني ، عاش في مصر في العقود الأولى من هذا القرن ، عمل محامياً أمام المحاكم المختلطة ، وقام بالتدريس بالجامعة الأهلية فترة طويلة ، لمدة ست سنوات من ١٩١٤ - ١٩٢٠ ثم مدرساً بمدرسة المعلمين العليا فتولى تدريس مادتي الفلسفة العامة وتاريخها والفلسفة العربية والأخلاق .

(١٧) المقتطف : محرر المقتطف محاضرات في الفلسفة ، عدد يناير ١٩١٨ ص ٨٦ .

(١٨) م. زيادة : البعث العتيق ، المقتطف المجلد ٥٥ ، ١٩١٨ ص ١٢٩ وما بعدها .

(١٩) د. زكي مبارك : الأخلاق عند الغزالي ، دار الشعب القاهرة ١٩٧١ ص ٣٧٥ .

(٢٠) يقول محرر المقتطف : « لقد وفق جلارزا الى نسخة خطية من كتاب النجاة بدار الكتب صحح بها عن طريق المقارنة النسخة المطبوعة في رومية كثيرة الأخطاء ، وبذا زاد المعنى وضوحاً وقل غموضه بالأسلوب الذي أورد به جلارزا أقوال ابن سينا » . ويضيف المحرر متفقاً مع زكي مبارك « وحبذا لو أضاف [جلارزا] الى كلام ابن سينا بعض علامات الأعراب وبعض الحركات الصرفية عساها تقلل غموض المعنى » . المقتطف يناير ١٩٢١ ص ٨٦ .

(٢١) تشمل محاضرات جلارزا في الفلسفة اليونانية « الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون ١٩١٤/١٩١٥ وتتناول محاضرات ١٩١٦/١٥ المدارس الأفلاطونية وأرسطو حتى نهاية العصر الهلنستي وقد عثرنا على الجزء الثاني ولازلنا نبحث عن الجزء الأول .

(٢٢) سامي الكيالي : إنتاجنا الفكري بين الحريين العالميتين ، مجلة معهد المخطوطات والبحوث العربية ص ١٦٧ .

- (٢٣) الكونت دى جلارزا : محاضرات فى الفلسفة العامة وتاريخها
١٩١٩/١٨ مطبعة الاعتماد بمصر ص ٥ .
- (٢٤) المصدر السابق ص . .
- (٢٥) المصدر السابق ص ٤٠ هامش ٢ .
- (٢٦) المصدر السابق ص ٤٠ - ١٠ . قارن أيضا عثمان امين
« الرواقية : » مكتبة النهضة المصرية القاهرة ط ٢ ١٩٥٩ الباب الرابع ،
الفصل الرابع ص ٣٣١ - ٣٥١ .
- (٢٧) المصدر السابق ص ٤٤ هامش ٢ .
- (٢٨) انظر انتقادات جلارزا لديكارت صفحات ٤٣ ، ٤٤ ،
٤٥ ، ٤٦ ، ٤٨ .
- (٢٩) تتكرر هذه المقارنة لدى كواريه ثلاثة دروس فى ديكارت
ترجمة يوسف كرم ولدى جميل صليبا . فى مقدمة ترجمته لكتاب المقال
فى المنهج .
- (٣٠) جلارزا : المصدر السابق ص ٤٨ .
- (٣١) راجع موقف الخضرى فى دراسته كيف تترجم الاصطلاح
intuition مجلة علم النفس ، المجلد الأول العدد الثالث فبراير ١٩٤٦ .
- (٣٢) المصدر السابق ص ٣٤٤ .
- (٣٤) المصدر السابق ص ٣٢٥ - ٣٤٦ .
- (٣٥) انظر هذه المقارنات لدى : القندى : صحيفة جامعة القاهرة
العدد ٢ ديسمبر ١٩٢٩ ، والخضرى نفس المجلة عديد ٣ يناير ١٩٣٠ ،
وعثمان امين ، الجوانية دار القلم القاهرة ١٩٦٤ ص ٧٥ . وكتابه عن
ديكارت ط ٧ ، وجميل صليبا مقدمة ترجمة المقال فى المنهج ص ٥ ،
وكتابه من افلاطون الى ابن سينا . ود . محمود جمدى زقزوق المنهج
الفلسفى بين الغزالى وديكارت ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٨٧٣ والشك

المنهجى عند الغزالي وديكارت عالم الفكر الكويتية العدد ٣ المجلد ٤
ديسمبر ١٩٧٣ .

(٣٦) انظر حديثنا عن هذا المصطلح فى الفصل الثالث من
هذه الدراسة .

(٣٧) مى زيادة : غرفة فى المكتبة ، جريدة المحروسة ١٥/٤/١٩١٥
وانظر دراستنا عن « مى زيادة : قراءة فى كتاباتها الفلسفية » أدب ونقد ،
القاهرة العديدين ١٧ ، ١٨ .

(٣٨) مى زيادة : الموضع السابق .

(٣٩) الموضع السابق .

(٤٠) انظر بالتفصيل حديثنا عن حياة العناني وبعثته الى المانيا
واشادة ادوار سخاو المستشرق الالمانى به والكتابات العربية عنه .
فى مجلة المنار ، القاهرة العدد ٤٧ نوفمبر ١٩٨٨ ص ١٤٩ - ١٥٠ .
(٤١) د. محمد غلاب : مجلة النهضة الفكرية تقديم الدكتور
العناني لقراء المجلة .

(٤٢) د. ذكر مبارك : الأخلاق عند الغزالي . دار الشعب
القاهرة ١٩٧١ ص ٣٧٦ .

(٤٣) - العلم وترجمة القرآن الكريم ، السنة الثانية عدد ١ .

- الفكر والتفكير ، السنة الثانية العدد ١١ .

- بيان عام للعرب ، مصر والوحدة العربية السنة الثالثة ع ١

- طبقات المتصوفة السنة الثالثة ج ١ .

- الادب العربى بين الهدم والبناء .

- الحكمة معناها ومنشؤها .

- الحكمة الهندية .

(٤٤) د. على العناني : ديكارت . مجلة النهضة الشرقية القاهرة

العدد (١) السنة الثالثة ص ٨ .

(٤٥) المصدر السابق ص ٩ .

(٤٦) المصدر السابق ص ١٦ .

الفصل الثاني

المنهج الديكارتي والنقد الأدبي

الفصل الثاني

المنهج الديكارتي والنقد الأدبي

الخطاب الفلسفي عند طه حسين

مقدمة : طه حسين والفلسفة الديكارتية :

يثير هذه الفصل عدة تساؤلات حول علاقة ديكارت بالأدب والنقد ؟ وعلاقة طه حسين بالمنهج الديكارتي ؟ وعن حدود تطبيق هذا المنهج الشاك على تاريخ الأدب ؟ وصحة ما أعلنه طه حسين وتابعه فيه مريدوه من توظيف لهذا المنهج ثم نتائج استخدام الشك المنهجي عند ديكارت أو الإعلان عن هذا الاستخدام وتطبيقه على الأدب والنقد الأدبي ؟ وعلاقة هذا كله بالمشروع الفكري للذي دافع عنه وخلص له رائد العقلانية العربية وصاحب دعوة الحرية والتحديث في تاريخنا المعاصر ، عميد الأدب و [الفكر] العربي طه حسين ؟

ان منهج ديكارت — كما كتب محمد مصطفى حلمي في تقديمه لترجمة الخضيرى « للمقال في المنهج » — لم يؤثر في الفلسفة والعلم والاجتماع والسياسة فحسب ، بل في الآداب أيضا وهي دراسة الأدب العربي بتنوع خاص . لقد تأثرنا به في مصر المعاصرة ، وقد تجلت آية هذا التأثير تجليا واضحا وجريئا على يد أستاذنا للجيل عميد الأدب العربي ، وذلك عندما اصطنع منهج ديكارت الفلسفي العلمى في دراسة مشكلة كبرى هي مشكلة للشعر الجاهلى^(١) . هنا كما في مجالات أخرى من كتابات العميد يبرز الغرب في المشروع النقدي لطه حسين .

تمثل طه حسين العقلانية الديكارتية في درس الجامعة الأهلية خاصة محاضرات ماسينيون الذى استمع الى دروسه الفلسفية في « تاريخ المذاهب والمصطلحات » ، ثم تعمق ذلك بعد سفره الى فرنسا حيث استمع الى محاضرات « ليفى بريل » عن ديكارت . وأعلن حينئذ

عاد من بعثته في دروسه انه يريد أن يصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث كما يتضح من قوله : « فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء . ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل وخلصنا من كل هذه الأغالل الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً (٢) » .

لا يقصد طه حسين هنا بيان المنهج الديكارتي وذكر تفصيلاته فتلك مهمة مؤرخي الفلسفة وشراحها ولا يقصد تطبيقه حرفياً على الأدب العربي — كما يرى للبعض (٣) — فتلك مهمة التلميذ أو التابع . ولكن هدفه ، الدعوة الى تلك الأفكار الأساسية التي يأتي المنهج تعبيراً عنها وتحديداً لها الا وهي دعوى العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس وأن نصيبنا من التقدم والرفق مرتبط بمقدار سلوكنا وفقاً للعقل ، وأن تحرير العقل من كل سلطة هو مهمة العصر الحديث ، والأجيال الحالية للتي نهض يدعو اليها طه حسين — مثلما فعل ديكارت — الذي أراد أن يسلك في البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولونه من العلم والفلسفة ، تلك هي المهمة التي نهض بها الرجل .

أما السؤال عن : هل تطبيقه لهذا المنهج متفق في خطواته مع ما جاء في قواعد المنهج كما حددها ديكارت فتلك مسائل تجد اجاباتها عند المتفقيين والمتحذلقين الذين لا يشغلهم سوى الاتفاقات أو الاختلافات الطفيفة السطحية بين هذا الفكر أو ذاك أما طه حسين الذي بلغ منزلة ديكارت أو كاد ، لأنه قام بنفس المهمة في تاريخنا الفكري ، فلن نهتم بمسألة تعامله مع المنهج الشككي للديكارتي — وفهمه لخطواته والفرق بين تحديدها لها وتحديد نفس الخطوات لدى صاحب

المنهج — الا بالقدر الذى يبين لنا الى أى مدى ساهم مفكرنا الكبير فى التقدم بالدراسات الديكارتية فى العربية وكيفية تعامله معها لمعالجة مشكلات الفكر والأدب ، وإلى ما لنتهى إليه من نتائج ، هل انتهى الى نسخ مشوه للفلسفة والمنهج الديكارتى العربى ، أو وهذا هو الأهم الى إثارة نفس المشكلات التى جاء المنهج تعبيراً عنها لدى المفكر والمثقف والقارىء العربى . وهل ما جاء به اضافة الى المنهج ومدأ لتطبيقاته لتشمل آفاقاً أخرى لم تخطر ببال صاحبه الذى قصره على الشك فى المحسوسات والمعقولات أى فى نطاق نظرية المعرفة للتقليدية . أم أراد عميدنا استنبات هذه البذور العقلية فى تربة مشبعة بأملح العاطفة والغيبىات الموروثة لا تنمو فيها أزهار للعقل . لقد أراد باصطناع المنهج الدعوة الى للعقل وتحرير الانسان ولم يكتف بالتوثيق الأكاديمي لأفكار ديكارت لتدون هوامش على المتن العربى الذى كادت أن تضع كلماته بفعل الزمن ، بل تفقد صفحاته الناصعة وأوراقه العقلية بفعل الجمود والقيود والأغلال ومن هنا يرى انه يجب علينا حين نستقبل البحث عن الأدب العربى وتاريخه :

« أن ننسى عواطفنا القومية وكل شخصياتها وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها وأن ننسى ما يضاد هذه للعواطف القومية والدينية ، يجب الا ننتقيد بشيء ولا نذعن لشيء الا مناهج البحث العلمى للصحيح ذلك اننا اذا لم ننس هذه العواطف وما يتصل بها فستضطر الى المحاباة وارضاء العواطف وسنلغى عقولنا » (٤) . ويصل تعبير طه حسين عن هدفه الى غاية الوضوح فى قوله « أن الأخذ بهذا المنهج ليس حتماً على الذين يدرسون العلم ويكتبون فيه وحدهم بل هو حتم على الذين يقرأون أيضاً . ويوجه حديثه الى الانسان العربى القارىء له قائلاً : « وأنت ترى انى غير مسرف حين أطلب منذ الآن الى الذين لا يستطيعون أن يقرأوا من القديم ويخلصوا من أغلال العواطف والأهواء حين يقرأون العلم أو يكتبون فيه ألا يقرأوا هذه الفصول فلن تفيدهم قراءتها الا أن يكونوا أحراراً حقاً » (٥) .

اننا لا نود في هذه الدراسة «لليكارثية» في اللغة العربية ،
أو لعلاقة بين المفكرين العرب المعاصرين والفلسفة الغربية الحديثة
من خلال واحد من أهم شخصياتها • أن نتوقف أمام أسئلة من نوع
الى أي حد وصل هؤلاء الباحثون والمفكرون العرب في فهم آراء
وفكار الفيلسوف الفرنسي ؟ أو أي جانب من فلسفته كان محور
اهتمامهم ؟ هل توقفوا أمام نظريته في الوجود والعالم ، النفس
والإنسان أو الله أو الشك وغير تلك المسائل التي يحفل بها تاريخ
الفلسفة ؟ ولا يعني أيضاً اهتمامهم بتحديد مكانة هذا الفيلسوف
في تاريخ الفلسفة ولأسبقيته في الفكر الحديث وان كان ذلك جزء
من بحثنا ؟ بل إننا نهدف في المقام الأول الى بيان العلاقة الحضارية
بين المفكرين العرب والحضارة الغربية من منطلق تحديد اسهام
كل منهم في تحديث العقل العربي وتحديد الأسس المختلفة التي يقوم
عليها ، والى أي مدى استفاد كل منهم من انجازات الحضارة في
النظر الى الواقع العربي وكيف ساهم الغرب في هذا المشروع
التحديثي من خلال توظيف الخطاب الفلسفي الغربي [الخطاب
الاستعماري للفلسفة الحديثة] وتحويله الى مكون من مكونات الفكر
العربي • وهذا يقتضينا تتبع الخطاب الفلسفي عند طه حسين
حالة مراحل متعددة •

اولا - البدايات الاولى للتوجه الفلسفي عند طه حسين :

لقد كتب أحد الباحثين العرب يقول : ان طه حسين يبدو بنيانا
متراسا وكتلة مضيئة وبسط بنية الأدب والفكر في خضم معارك القلم
والسياسة بمصر منذ عشرينات هذا القرن •• [بكتابات وحياته]
التي تأخذ دلالتها في كليتها وتقاطع لحظاتها وكأنها نص كتب دفعة
واحدة « (٧) • وهذا النص فلسفي في المقام الأول • فالخطاب الفلسفي
هو الأساس الذي تنطلق منه كل خطابات طه حسين الأخرى فهو الاطار
الأساسي والفكرة المحورية والبداية التي على أساسها يمكن قراءة كل

كتابات عميد الأدب العربي التي تبدأ النهج العقلاني النقدي التجديدي الذي ساد مع قيام الجامعة المصرية • وهو نهج قائم بذاته ، أي انه لا يعتمد على بضع شذرات من الفلسفة العقلانية أو للبراجماتية أو الوجودية كما عرفت في الغرب بل يقوم على رؤية متكاملة ومشروع محدد تمثل الغرب نظرياً ليقيم بفاعنا الحديث على أناس من إنجازاته •

لقد توالى كتابات طه حسين الفلسفية بالتأليف والترجمة في الفكر والفلسفة اليونانية في اطار اهتمامه بتاريخ وأدب اليونان والرومان بحثاً عن الأسس التي تحكمه • فقد تناول الفلسفة اليونانية والفلسفة لليونان باعتبارهم « قادة الفكر » وعرف بأرسطو وأهميته وأثره ، ورحب بترجمة « علم الأخلاق لأرسطو » وفرق بين فلسفته وفلسفة أفلاطون حين أشاد شعراء مصر بترجمة أحمد لطفى السيد للكتاب (٧) وكتب عن ديكارت عدد من الدراسات (٨) وطبق منهجه في النقد الأدبي • وكتب عن « فولتير » و « رينان » والفيلسوف تين (٩) وعن « الفلسفة الالهية » ، و « مصطفى عبد الرازق » (١٠) و « أحمد لطفى السيد » (١١) و « عثمان أمين » (١٢) و « كرامة للعقل » (١٣) و « تحرير العقل » (١٤) وقدم لكثير من المؤلفات الفلسفية مثل : رسائل اخوان الصفا ، وفجر ، وضحي الاسلام لأحمد أمين وتحقيق أبو العلا عفيفي لكتاب البرهان من الشفاء لابن سينا • وتوضح هذه الجهود إمكانية تناوله هنا باعتباره فيلسوفاً • وتلك الناحية قد لفتت إليه الانتباه من قبل بشكل عابر ، ويهمنا ان نتوقف أمامها هنا • لقد كتب شيخ الفلاسفة العرب المعاصرين لبراهيم مذكور عن « عميد الأدب العربي وسلطان العقل » (١٥) وكتب فؤاد زكريا عن « قيم النهضة الفكرية عند طه حسين » (١٦) وصدرت أربع دراسات عن « طه حسين مفكراً » كتبها كل من محمد مصطفى حلمي استاذ الفلسفة بجامعة القاهرة (١٧) والدكتور محمد كامل حسين (١٨) وعبد المجيد عبد السلام المحتسب (١٩) ومحمود أمين العالم ويتناول أحمد كمال زكي « الفيلسوف الفنان طه حسين » (٢٠) ويقيم نيتيل راغب أمام

« المنهج العقلى عند طه حسين » و « طه حسين والفلسفة العقلانية » (٢١) وهذا ما يفعله فتحن العشرى فى « هذا المفكر طه حسين وفلسفة المنهج العقلى » (٢٢) وعبد المنعم شميس « منهج طه حسين » (٢٣) .

« أن طه حسين مفكراً يصطنع النظر العقلى والمنهج الفلسفى العلمى . وهو كما يبدو [من آثاره] مفكراً مروياً وصاحب منهج محدد ومحققاً بقدر ما يبدو ومؤرخاً للأدب وناقداً . . وهو قد أوغل فى دراسة الفلسفة وعلومها وتاريخ ومناهج أصحابها ومدراسهم ومذاهبهم » (٢٤) . وهذا ما تكشفه قراءة كتاباته التى تظهر اهتمامه المبكر بدراسة الفلسفة . وتظهر لنا حرصه على دراسة المنطق منذ بداياته الأولى فى الأزهر .

يقص علينا فى الجزء الثانى من الأيام دروسه فى المنطق التى تلقاها فى جامع « محمد بك أبى الذهب » (٢٥) ويبين لنا خطر ما اكتسبه فى بيئته الأزهرية من العلم بالفقه والنحو والمنطق والتوحيد (٢٦) . فقد درس فى الأزهر متن السلم للأخضرى مع صاحبه ليفخرأ بانهما يدرسان المنطق (٢٧) . فهو يدرس شرح الجرجانى على « ايساغوجى » وتكرر ذلك عاماً تلو عام (٢٨) . لقد أحب للمنطق حباً شديداً حين كان يسمع شرح السيد على « ايساغوجى » من أستاذه الشاب فى العام الماضى ، فأما فى هذا العام فقد جلس لعلم من اعلام الأزهر وامام من أئمة المنطق فيه . . يقرأ لهم شرح الخبىصى على تهذيب المنطق وقد استقام أمرهم حتى أتموا قسم التصورات وبلغوا فى كتابهم المقصد الثانى فى التصديقات (٢٩) . وحين غضب الأزهر على أحد شيوخهم الكبار سعوا اليه ليلقى دروسه فى بيئته وابتهجوا حين حدد الشيخ لقراءته « سلم العلوم فى المنطق » (٣٠) .

والى جانب هذا الاهتمام بدراسة المنطق فى الأزهر ، وتفوقه فيه ونيله لأعلى درجاته فى الجامعة الأهلية (٣١) نجد حرصه على دروس الفلسفة وتقريبه الى أساتذتها ، فهو يذكر لنا ثلثين وثمانين

الذى درس له « تاريخ الفلسفة الاسلامية » الذى اتفق معه ليحضر
معا درسا من دروس الأزهر ، وذهبا الى الشيخ سليم البشرى للاستماع
الى درسه فى التفسير بالرواق العباسى^(٣٢) . وهو يقدر الرجل وينزله
فى نفسه منزلة نلينو الذى أثر فيه أيما تأثير فالأستاذ سانتلانا قد
أحدث فى مصر نهضة خطيرة فى دراسة الفلسفة الاسلامية وفى فهم
للصلة بينها وبين الفلسفة اليونانية ، ويحدثنا عن طنطاوى جوهرى
الذى كان يدرس الفلسفة الاسلامية بعد سلطان محمد وبعد سانتلانا .
وفى هذا السياق لا يمكن اغفال تأثير ماسينيون العميق على طه حسين
فى سنين دراسته الأولى بالجامعة الأهلية وفى أثناء بعثته فى فرنسا
وربما يكون ماسينيون هو للسبب وراء حرصه على السفر للخارج
لدراسة الفلسفة .

لقد حرص طه حسين منذ أعلنت الجامعة عن بعثاتها أن يكون
أحد المبعوثين لدراسة الفلسفة أو التاريخ . تلك اذن رغبة مبكرة تظهر
فيما أرسله من خطابات الى رئيس الجامعة الذى كتب اليه والى مجلس
ادارة الجامعة برغبته فى السفر الى أوروبا لدرس العلوم الفلسفية
أو التاريخية موفدا من قبل الجامعة « ويكرر ذلك بتاريخ ١٨ مايو ١٩١٤
الا ان هذه الرغبة وجهت بعدم التعاطف ، حين دعى للمثول بين يدى
الحضرة الخديوية — فالفلسفة مفسدة كما يحكى ساخرا فى الأيام —
فكان رد السلطان حين أجاب الفتى عما يريد ان يضع بعد أن ظفر بتلك
الدرجة وأجاب دراسة للفلسفة — أياك والفلسفة . . فانها تفسد
العقول ! وقال له ستسافر ولكن لا تدرس الفلسفة وعليك بالتاريخ
فانه علم عظيم^(٣٣) . وبعد سفره الى فرنسا ، ورغم هذا التحذير
فقد أخذ يقرأ الفلسفة^(٣٤) بل أكثر من ذلك أراد أن تكون رسالته
للدكتوراة فى « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » مؤثرا أن تكون
الفلسفة هى عنوان رسالته بل أكثر من هذا إنه جعل من دوركيم
مشرفا عليها من الناحية الفلسفية^(٣٥) .

كانت دراسة الفلسفة والتوجه إلى الغرب اذن هما البداية الأولى والحقيقية في صياغة مشروع طه حسين الذى لا ينفصل عن مشروع النهضة المصرية والاصلاحية للعربية . ويخصص على اومليل الفصل الخامس من كتابه « الاصلاحية العربية والدولة الوطنية » للحديث عن مشروع طه حسين : « فطه حسين كرون مشروعا ليبراليا أكثر وضوحا مما تجده عنده غيره . ويبحث اومليل من خلال ملاحظاته على هذا المشروع ، فيما اذا كانت هذه الليبرالية ممكنة . فهذا المشروع ثقافى فى الأساس يستهدف اخراج مصر من « القرون الوسطى » الى « العصر الحديث » أو من « الانحطاط الى الرقى » (٣٦) كما فعل الغرب ، من خلال مجموعة مبادئ ليبرالية تتردد فى النهاية الى نقطة جوهرية هى ربط التعليم بالديمقراطية . يرى اومليل ان مشكل التأخر عند طه حسين والليبرالية عموما — سياسى يحل عن طريق تربوى ومن هنا نفهم لماذا كان الفكر الغربى الحديث والحركات السياسية التى انبثقت عنه اصلاحية فى أساسها .

لقد اعتقد طه حسين أن أصول الغرب الحديث وضعها اليونان وضعاً فأحدثوا ما سمي المعجزة اليونانية وهذا يعنى أن اليونان خلقوا خلقاً ما سوف يكون أسس الحضارة الحديثة ، وهم فى هذا الخلق لم يكونوا مدينين بأى شئ لأمم الشرق القديم . والطريق اذن وحيد ، هو الدخول الى الحضارة الغربية من المدخل أى من الأصول [اليونانية] ، حتى تكون المشاركة فيها منتجة . ومن هنا لارتباط طه حسين الوثيق بالفكر اليونانى (٣٧) .

تعود علاقة طه حسين بالفكر اليونانى الى أيام دراسته بفرنسا ، غير ان هذه العلاقة قد استحكمت أكثر حين عين أستاذاً للتاريخ اليونانى القديم وأخذ فى نقل المآثر اليونانية فكتب عدة مؤلفات عن الفكر والفلسفة اليونانية وترجم كثيراً من المآثر اليونانية الأدبية والفلسفية مثل « الهة اليونان » و « صنف مختارة من الشعر التمثيلى »

و « مذهب أرسطو فى السياسة والاجتماع » و « نظام الاثنينين »
الذى ترجمه عن أرسطو • ولهذه الترجمة دالتان : الأولى تتعلق
بمشروع طه حسين بوجه عام ، والثانية تتعلق بموقفه من الظرفية
[السياسية] التى تجتازها مصر فى تلك السنوات • أما الدلالة الثانية :
فليس فقط لكون هذا الكتاب يعرف بنظام سياسى يونانى مما يتعين على
الفكر المصرى أن يعرفه ، بل لأن مخطوط هذا الكتاب قد تم العثور
عليه فى مصر مكتوباً على ورق البردى مما يؤكد أن صلات مصر الثقافية
باليونان قديمة ومتغلغلة فى أعماق القطر المصرى • ومصر إذ ترجع
الى أصول الغرب اليونانية — فيما يقول أواميل — إنما تحقق هدفاً
مزدوجاً ، هو إعادة التعرف على أصول الحضارة الغربية وفى نفس
الوقت ربط الصلة بماضيها الحقيقى • هذه أذن دلالة ترجمة
طه حسين لهذا الكتاب لأرسطو • أما الدلالة الثانية : فتتعلق بالظرفية
التي كانت مصر تجتازها فى أعقاب ثورة ١٩١٩ والمصريون مقبلون
على حياة سياسية ديمقراطية فحرياً بهم أن يعرفوا أصول هذه
الديمقراطية • وتلك هى الدلالة الثانية لترجمة طه حسين لنظام
الأثنين (٣٨) •

هكذا ينظر طه حسين الى أصول نموذج النهضة انطلاقاً من
الأصل اليونانى الذى قامت عليه النهضة العربية القديمة والأوربية
الحديثة مؤكداً فى كل ذلك على الجانب العقلى الذى كان يواجه به
الاتجاه الرومانسى المحافظ • أما العقلانيون ومنهم طه حسين فكانوا
يتكلمون باسم المنطق والواقع ويطالبون باستقامة للتفكير ووضوح
الأهداف وكان الفكر اليونانى والفكر الأرسطى بوجه خاص هو عمدة
أنصار العقل (٣٩) •

ثانياً — الخطاب الفيلسفى اليونانى :

يظهر فى كتاب « قادة الفكر » أول تناول لتاريخ للفلسفة اليونانية
عند أهم أعلامها وهو بالطبع تناول حضارى لتاريخ الفكر يتجاوز ذلك

العرض الأكاديمي إلى محاولة أقرب إلى فلسفة التاريخ العقلي
فالكاتب كما يقول صاحبه « لا يعرض لتاريخ أشخاص بعينهم بل لتاريخ
أنعقل الإنسان وتطوره »^(٤٠) فهو اعتماداً على المناهج الاجتماعية
في دراسة تاريخ الأدب والتي ظهرت في أعماله النقدية يربط شخصيات
الفلاسفة بالمناخ الاجتماعي والتاريخي التي نشأت وتفاعلت فيه ويعلن
هذا منذ البداية •

ويعطينا طه حسين ما يشبه « قانون المراحل الثلاث في تطور
التاريخ العقلي والحضاري فالمرحلة الأولى أدبية تبدأ بالشعر —
هوميرس بدايتها ، فالحضارة سواء كانت اليونانية أو العربية
قامت على الشعر • و « هل كانت توجد للحضارة اليونانية التي انشأت
سقراط وأفلاطون لو لم توجد البداوة اليونانية التي سيطر عليها
شعر هوميرس وخلفاؤه ؟ ويبدأ بعد أن يتناول هوميرس بسقراط
مبيناً كيف انتقلت قيادة الفكر من الشعراء إلى الفلاسفة [المرحلة
الثانية] موضحاً أسباب ذلك في تطور المجتمع اليوناني نفسه الذي
يختلف عن المجتمعات الشرقية مناقشاً العلاقة بين الشرق والغرب •
وطبيعي عنده إلا يكون للشرق في تكوين الفلسفة اليونانية والعقل
اليوناني والسياسة اليونانية تأثير يذكر ، إنما كان تأثير الشرق في
اليونان تأثيراً عملياً مادياً لا غيره •

واعتماداً على « ليون روبان » يتناول تاريخ الفكر اليوناني منها
إلى ضرورة العودة إلى دراسة اليونان اقتداء بالأوروبيين فإذا قد أخذنا
• في العصر الحديث نسلك سبيل الأوروبيين ، لا في حياتنا العقلية
وحدها ، بل في حياتنا العملية على اختلاف فروعها ، فليس لنا بد من
أن نسلك سبيل الأوروبيين في فهم هذه الحياة ••• وإذا كان الأمر
كذلك علينا أن نتبين كيف كانت حالة الفكر في تلك العصور اليونانية
الخصبة • ويبدأ من هؤلاء الفلاسفة بأبيهم وزعيمهم جميعاً سقراط •

لقد نشأ سقراط مقابل تلك الحالة الشكية المتهاوية للتي ظهر فيها
السوفسطائيون ، ويتناول حياة سقراط ويعرض لموقف الباحثين

المعاصرين من قضية وجوده — وتلك مسألة سنناقشها فى حديثنا عن الشك عنه طه حسين — ثم يتناول الفلسفة السقراطية وهى تتحصر عنده فى شيئين : الأول أن الانسان قد جهل نفسه فى جميع العصور المتقدمة وكان من الحق عليه أن يبدأ بنفسه فيدرسها ويتبين أمرها ، حتى اذا فرغ منها استطاع أن ينتقل الى الخارج • والثانى : أن الفلسفة يجب أن تقوم منذ البداية وقبل كل شئ على الأخلاق •

أن أهمية سقراط تظهر من سياق خطاب طه حسين فى كونه « أراد أن يثبت الحقائق ، ويسلك فى اثبات هذا كله سبيلا تقرب كل القرب من السبيل التى سلكها « ديكارت » وهى أن يثبت وجود نفسه أولا ، فاذا ثبت له وجود نفسه فقد ثبت ان فى العالم حقائق ثابتة(٤١) • ثم يتحدث عن منهج سقراط ، وتأثيره والمدارس التى نشأت حول فلسفته ، ثم يقف عند أهم تلاميذه أفلاطون وأرسطو •

ويتناول أفلاطون فى فصل طويل يعرض فيه لعلاقته بسقراط والسمات المشتركة بينهما سواء ميولهما السياسية وموقفهما من الديمقراطية أو موقفهما من السفسطائية ويتحدث عن رحلات أفلاطون المختلفة ومصادر فلسفته ويبين النواحي التى اهتم بها والتى يمكن النظر اليه من خلالها : ناحية الأديب للكاتب ، ناحية الشعر والخيال ، ناحية الفيلسوف الباحث فيما بعد الطبيعة ، ثم ناحية الفيلسوف الخلقى الذى يؤسس لعلم الأخلاق ، والسياسى الذى وضع علم السياسة والنفس ثم يعرض لفلسفته فى المعرفة ، ويتحدث عن عالم المثل وبقيّة أجزاء فلسفته فى الألوهية والتربية والسياسة وغيرها ، وينتقل منه الى تلميذه الذى كان يسميه « العقل » وهو أرسطو •

ولأرسطو أهمية خاصة عند طه حسين ترجم له كتابا فى السياسة وكتب مرحبا بترجمة أستاذه لطفى السيد لكتابه فى الأخلاق فهو أقرب الى البؤرة المرجعية له فيما يتعلق بالجانب العقلى عند اليونان • وأرسطو عنده سقراطى أفلاطونى من حيث أنه يقيم فلسفته على أن

الحقائق ثابتة ، وعلى أن هذه الحقائق للثابتة تنتهي في آخر الأمر إلى حقيقة عليا ، ولكنه يخالفهما في طريقة البحث والتفكير والنتائج الفلسفية وربما كان من الحق أن نقول انه يخالف سقراط وأفلاطون مخالفة شديدة في تكوين عقله وتوجيه هذا العقل إلى حقائق العلم وظواهر الحياة . وهو عنده عالم « قبل أي شيء يهجم على موضوعه هجوما دون أن يدور حوله بالحوار والمناقشة ، ويعنى بالفكرة قبل أن يعنى باللفظ الذي يصوغها فيه . فارسطو هو « الفيلسوف الوحيد الذي حاول في العصر القديم أن ينظم العالم الانساني من جهة ويستقضى قوانين التفكير والتعبير والسيرة العامة والخاصة من جهة أخرى » . فقد استقصى أرسطو في المنطق قوانين العقل الانساني في البحث والتفكير على اختلاف درجاتهما ، وأطولهما وهذه القوانين ثابتة لا تتغير ، ملائمة للإنسان من حيث هو انسان ، لا من حيث انه شرقي أو غربي ولا من حيث انه قديم أو حديث . وكما أنه منطق أرسطو خالد فأدبه خالد أيضا يريد بهذا الأدب « قوانين البيان في العبارة والشعر والخطابة » فهذه القوانين باقية خالدة لأنها للتصور الطبيعية لتعبير الانسان عن آرائه . ويفيض — بالطبع — في الحديث عن ذلك وعن أثره في الآداب المختلفة .

ومن هنا فارسطو قائد من قادة الفكر ، وهو أكبر قائد — سيعود إليه فيما بعد — لفلسفته سيطرت منذ ظهورها على العقل الانساني القديم ، وكان لها أكبر الأثر في تكوين العقل العربي الاسلامي ، وهي التي كونت للعقل الأوربي في القرون الوسطى . « بل هناك ميزة يختص بها أرسطو دون غيره من الفلاسفة القدماء والمحدثين ، وهي أن خصومه والمنتمين إلى المذاهب الفلسفية والدينية المناقضة لفلسفته يتخذون فلسفته نفسها وسيلة إلى محاربته » (٤٢) .

ومن الشعر والفلسفة ينقلنا طه حسين إلى مرحلة أخرى من مراحل فلسفة تاريخ العقل البشري ، إلى السياسة ويبدأ بالاسكندر

اما لماذا يتناول الاسكندر بين قادة الفكر فذلك لانه لم يكن فقط قائد جيش ، ، « وانما كان قائد فكر قبل كل شيء وبعد كل شيء وفوق كل شيء ، لم يفهمه معاصروه ولم يفهمه خلفاءه وفهمناه نحن ، ولكننا لم نفهمه بعد كما ينبغي . فهو لم يرد غزو الأرض وتحقيق فتوحاته العسكرية ولكنه كان يبغى مثل الفلسفة توجيه العقل الانساني^(٤٣) الاسكندر اذن قائد من قواد الفكر ، بل هو أشد قادة زعماء الفكر القدماء إنتاجا وأكثرهم نفعا ، فما قيمته للفلسفة اليونانية كلها لو لم يتح لها الاسكندر ، ليزيعها في أقطار الأرض وييثها في مختلف الشعوب . ومن الاسكندر الى يوليوس قيصر ، فاذا كان الاسكندر صاحب الفكرة فقد كان قيصر منفذها .

وتحت عنوان « بين عصرين » يتحدث عن تخطى الفلسفة عن قيادة الفكر للدين ، ويمضى سريعا فلا يتوقف للحديث عن المسيح مثلما تحدث عن : سقراط وافلاطون والاسكندر وقيصر ، وسريعا أيضا يبين أن قيادة الفكر استقرت للإسلام والمسيحية طوال للقرون الوسطى ، ولكن الله كان قد أراد أن تسترد الفلسفة للسياسية قيادة الفكر مرة أخرى ، وقدر للإسلام والمسيحية أن يدعا قيادة الفكر بعدما استأثرا بها هذه القرون الطوال . ويرى أن للنهضة الأوربية الحديثة قامت على اكتشاف الكتب الفلسفية والآثار الأدبية والفنية التي تركها اليونان والرومان . « فقد كان هؤلاء الفلاسفة من اليونان أرقى من الأجيال التي عاشوا فيها ، وكانوا قد سبقوا هذه الأجيال إلى حيث لم تستطع أن تدركهم . ولم يكن من بد ، من أن تنتظر فلسفتهم قرونا طوالا . حتى يتم تظوج للعقل الانساني فيحسن استغلالها واستثمارها . ولم تك تأخر هذه الفلسفة وتشجيع بين المحدثين حتى آتت ثمرها طيبا منتجا ، واذا هي توجد نفرا من للفلاسفة والساسنة تولوا قيادة الفكر حتى أنتهوا به الى الثورة الفرنسية الى ما نحن فيه الآن »

ويغير طريقته في البحث في الصفحات الأخيرة حين يتحدث عن « العصر الحديث ذلك لأن موضوع البحث نفسه قد تغير ، ولأن الظروف التي تحيط بالعقل الانساني قد تغيرت تغيرا عظيما وظهرت فروق كثيرة بينها وبين تلك الظروف التي كانت تحيط بهذا العقل أثناء العصور القديمة والقرون الوسطى . ومن هنا لم يكن من الحق ولا الصواب - « أن نبحث في هذا العصر عن قيادة واحدة للفكر ، أو عن نوع واحد من قادة الفكر . . انما عن قيادات للفكر وعن أنواع من قادة الفكر . وتلك مهمة لم يقم بها طه حسين في هذا الكتاب ، ويعتذر الرجل عن عدم الافاضة في الحديث ، لان درس المحدثين من قادة الفكر على اختلاف ما تفرقوا فيه من فروع حياة العقل والشعور يحتاج الى سفر آخر بل الى أسفار » (٤٤) .

ونلمح الاهتمام بتاريخ الفكر اليوناني باعتباره جزءا من تخصصه قبل كتابه « قادة الفكر » وذلك حين يحدثنا عن مؤتمر العلوم التاريخية بلجيكا . ويحدثنا طه حسين عن ثانی أيام المؤتمر ويقص علينا أنه ترك لجنته وذهب الى لجنة أخرى مجاورة هي لجنة تاريخ الحضارات في العصر القديم ، أو بعبارة أصح « لجنة التاريخ العقلي في العصر القديم » ويبين دهشته من موضوع المحاضرة وهي دهشة تفيدنا نحن هنا ، وتدهشنا لانها تبين موقف طه حسين من الشك في ابريل ١٩٢٣ . ذلك أن أحد الفلاسفة البلجيكيين هو الأستاذ « دوبريل » ألف كتابا في تاريخ الفلسفة اليونانية زعم فيه ان البحث للتاريخي الصحيح ينتهي بالباحت الى أن سقراط شخص خرافي لم يوجد ، ولم يعرفه التاريخ ، يقول طه حسين « اعترف بأني دهشت الدهش كله حين قرأت عنوان المحاضرة فما كنت أظن أن وجود سقراط يصل في يوم من الأيام الى أن يكون موضوع بحث فضلا عن أن يكون موضوع انكار » (٤٥) . ينكر طه حسين هذا الشك ويشك في هذا الانكار .

لكن الأستاذ « دوبريل » وجد طريقا الى الشك ، وفى الحق أنه لم يخترع هذه الطريق فهى موجودة من قبل . فالمحدثون من مؤرخى الفلسفة عاجزون الى الآن كل العجز عن تحقيق فلسفة سقراط فهم يؤمنون بوجوده ، لكنهم لا يستطيعون أن يبينوا فلسفته بل هناك ما هو أغرب من هذا لا يستطيعون أن يصفوا سقراط ولا أن يميزوا شخصيته المعنوية لسقراط شخصيات كثيرة تختلف باختلاف تلاميذه . وإذا كان الأمر كذلك فما الذى يمنع من الشك فى وجوده تلك نظرية الأستاذ « دوبريل » . وكم كانت سعادة طه حسين كبيرة حين نهض لنقض هذه النظرية أحد الأساتذة الفرنسيين وهو « ليفير » . فقد أعجب بهذا الأستاذ ولم يكن مصدر هذا الإعجاب اقتناعه بردوده وإنما كان مصدره قبل كل شيء هو حبه لسقراط وحرصه على أن يكون شخص سقراط شخصا حقيقيا تاريخيا . ان طه حسين يرفض شك دوبريل القائم على الأدلة ويسعد بحماسة عاطفية بعيدة عن اقتناعه للعقل برود ليفير حين يتناول الشك أحد عناصر نموذج الغربى ، وهو موقف يختلف عن شك الذى سوف يعلنه بعد أقل من ثلاثين شهرا فى « الشعر الجاهلى » وهو ما سنتناوله حين نناقش موقفه النقدي أما الآن فلنتابع الخطاب الفلسفى اليونانى فى حديث رائد العقلانية عن المعلم الأول أرسطو بمناسبة ترجمة أحمد لطفى السيد لكتابه الأخلاق .

يسعد طه حسين سعادة غامرة بظهور هذه الترجمة فى العربية ويكتب عنها باعتبارها « حادثا أدبيا ذا خطر » فان ظهور مثل هذا الكتاب بقلم مثل هذا المترجم ليس من الحوادث الأدبية التى ألفناها أو أتاح لنا الدهر أمثالها فى مصر من حين الى حين . فليس هناك فيلسوف يمكن أن يقارن بأرسطو ، فطه حسين يعنى قيمة ومكانة المعلم الأول : « فلست أعرف له نظيراً منذ ظهرت الفلسفة الانسانية وما أعتقد أن أحداً غيرى يستطيع أن يجد له نظيراً » و « مهما يكن من شيء فأرسطو هو المعلم الأول حقاً كما سماه العرب ، وهو

أبو الفلاسفة حقا وابقاهم سلطانا وأرفعهم مكانا وأشدّهم ثباتا للدهر وقوة على الأيام » • فأرسطو هو الذى وضع علم الأخلاق ، كما وضع علم المنطق وعلوم أخرى مختلفة ، بمعنى أن أحدا من الفلاسفة لم يسبق أرسطو الى تدوين المنطق على أنه علم يدرس والى تدوين للأخلاق على أنه علم يدرس (٤٦) •

لا يريد أرسطو — وهو مثل طه حسين ، ونهوضه اليونانى الأعلى — أن يسلك فى الفلسفة مسلك الذين تقدموه ، وانما كان يريد أن ينظم جهود العقل الانسانى ونتائج هذه الجهود ، وأن يرسم لهذا العقل سبيله الى الرقى العلمى والأدبى • وقد وفق أرسطو فأصبحت فلسفته فلسفة الانسانية وأصبح منطقة بالقياس الى العقل الانسانى كعلم منافع الأعضاء والتاريخ للطبيعى بالقياس الى العقل الانسانى كعلم منافع الأعضاء والتاريخ الطبيعى بالقياس الى الأجسام • وأصبحت أخلاق أرسطو وسياسته أساسا لهذا العلم الفتى الخصب الذى لم يؤت بعد ثمرلته الناجحة علم الاجتماع • وهو يؤكد أهمية وضرة أرسطو للحضارة ولا يرى مبالغة فى قول بعض الفرنسيين لو أن هذه الحضارة الحديثة أزيلت وأريد تأسيس حضارة جديدة لكانت فلسفة أرسطو أساسا لهذه الحضارة الجديدة (٤٧)

ويبين حين يعرض للكتاب اننا بازاء ثلاثة كتب وهى أخلاق أرسطو ومقدمة المترجم الفرنسى « سانت هيلير » التى من اليسير جدا أن تطبع مستقلة فاذا هى كتاب قيم فى تاريخ علم الأخلاق وتصدير أحمد لطفى السيد الذى يتناول حياة أرسطو وكتبه ونفوذ فلسفته على مر العصور • ثم يذكر موضوعات الكتب العشر التى يحتوئها « أخلاق أرسطو » •

ويثير حديث طه حسين عن ترجمة لطفى السيد لكتاب أرسطو قضية هامة تتعلق بموقف طه حسين نفسه من التراث اليونانى الذى يمجده أشدّ التمجيد ومن أجل ذلك يصدر أحكاما لا تتفق مع أحكامه ،

المعروفة فى كتاباته للمختلفة . فطه حسين داعية التجديد يشيد بالقرآن القديم ويدافع عنه بحماس لأنه يونانى ولأنه أرسطى فهو يرى : « إن أوربا الحديثة قد جددت الفلسفة فى جميع فروعها واستحدثت من العلم ألوانا لم يعرفها أرسطو .. ولكن هناك شيئا آخر لا شك فيه وهو أن تجديد الفلسفة واستحدثت العلم لم يبلغ من فلسفة أرسطو الا قليلا وقليلا جدا . وما زال أرسطو المعلم الأول وما دمنا لا نعرف فيلسوفا مهما يكن للفرع الذى يختص به من فروع الفلسفة لا يرجع اليه ولا يعتمد عليه .

ولا يتوقف الحماس لأرسطو الذى ترجم له وتناول « مذهب فى السياسة والاجتماع » وجعله من أهم « قادة الفكر » بل تلمس مناسبة حديث شعراء مصر عند ترجمة أحمد لطفى للسيد ليميز لنا أدق التفاصيل بين فلسفة أرسطو وفلسفة أفلاطون . يقول فى مقالته « شعراؤنا ومترجم أرسطو » : لقد تعلق شوقى بأرسطو وأراد أن يشيد بذكره ويرفع شأنه ، ولعلك تدهش ولعل شوقى نفسه يدهش اذا قلت لك وله انه لم يمدح أرسطو وانما مدح أفلاطون .. انه يصف أرسطو بأنه سبق الى التوحيد فأعلنه قبل البنية والخطيم وقبل المسيح أيضا ، وبأنه كان قدس الروح .. وإذا كان بين فلاسفة اليونان من سبق الى اعلان التوحيد فليس هو أرسطو ، وربما لم يكن هو افلاطون ، بل ربما لم يكن هو سقراط أيضا ، فقد سبق فلاسفة الى اعلان التوحيد فى القرن الخامس قبل المسيح . ولكن الشيء الذى يستحق العناية هو أن هناك فيلسوفا يونانيا يقرن الى المسيح وتعتبر فلسفته أصلا من أصول الديانة المسيحية ومصدرا من مصادرها . هو افلاطون صاحب المثل الذى أمعن فى طلب المثل الأعلى والذى استطاع أن يرقى بالنفس الإنسانية والفكرة الالهية الى حيث لم يسبقه ولم يذكره فيلسوف بعده » (٤٨) .

ومن هنا فافلاطون هو الجدير بالشعر وليس أرسطو الذى لم يرفع بصره الى السماء ، وانما خفضه الى الأرض ، ذلك لأنه لم يكن

هناك فيلسوف ثلاثم فلسفته الشعر حقاً ، أو قل إذا كان هناك فيلسوف هو الشاعر حقاً فهذا هو افلاطون لا أرسطو . ولو عرف شوقي إله أرسطو ، هذا الإله العاجز الجاهل المفتون بنفسه المنصرف إلى جماله عن كل شيء الذي لا يعلم إلا نفسه ولا يفكر إلا في نفسه ، لرثى لهذا الإله ولرثى لأرسطو نفسه . . . « لم يخطر التوحيد كما نفهمه لأرسطو ، ولعله لم يخطر لغيره من فلاسفة اليونان » (٤٩) .

لا يطلب طه حسين من شعرائنا فهم المذاهب الفلسفية ، ولا أن يدرسوا ما بعد الطبيعة ويتقنوا مذاهب الفلاسفة فيه ولكنه يقف أمام جهل الشعراء وأئمة البيان إلى حد أن قيل اليهم أن أرسطو كان حلو النثر رخم الصوت قدسى المنفحات تشبه آثاره السلافة . صف بهذه الأوصاف كلها أفلاطون فلن تبلغ من وصفه ما تريد ولكن لا تصف بها أرسطو . فكم كد نثر أرسطو عقولا وصدع رؤسا . . فهو نثر عالم قد أتقن لغته وعرف كيف يستغلها ويستثمرها ، ويلائم بينها وبين حاجات العلم والفلسفة .

وهو يرى أن الشعراء الثلاثة : حافظا وشوقي ونسيما لم يفتنوا للغرض من تأليف الكتاب فهم فتنوا بلفظ الأخلاق وخيل اليهم أن أرسطو قد قصد إلى إصلاح الأخلاق يوم ألفه ، ولن لنظفي قد قصد إلى إصلاح الأخلاق يوم ترجمه ولكنه يوضح أن الغرض الأول من تأليف الكتاب وترجمته علمي لا عملي ، وإن المؤلف والمترجم أراد خدمة للفلسفة قبل أن يفكرا في الوعظ والارشاد (٥٠) .

ثالثاً : الخطاب الفلسفي الاسلامي :

وينبغي أن نتوقف أمام اهتمام طه حسين بالفلسفة لدى المسلمين وقد اختار المعري ليعرض لنا فلسفته في أول كتابة منهجية له عن « ذكرى أبي العلاء » التي تقدم بها كرسالة للدكتوراه إلى الجامعة

الأهلية ونوقش فيها ١٩١٤ ودلالة هذا التاريخ أنه يوضح الاتجاه العقلاني لدى طه حسين حتى قبل سفره الى فرنسا وقبل تأثره بالمناهج الغربية ، وهو موضوع ظل ملازما للعميد بعد ذلك فهو يخبرنا أنه أراد أن يتخذ من المقارنة بين أبي العلاء وأبيقور موضوع رسالة فلسفية يقدمها الى جامعة مونبلييه^(٥١) . ويهمننا أن نقف أمام هذا العمل الذي تتضح فيه القراءة الفلسفية لطه حسين ومعالجته النافذة للموضوعات الفلسفية المختلفة .

فقد قدم دراسته للجامعة الأهلية بعنوان « ذكرى أبي العلاء » ١٩١٤ وطبعت عدة طبعات وظهرت ١٩٣٠ بعنوان تجديد ذكرى أبي العلاء وهي مقسمة الى خمس مقالات الأولى « زمان أبي العلاء ومكانه » ثم حياة أبي العلاء ، والثالثة أدب أبي العلاء ، ثم علم أبي العلاء وتتوج المقالة الخامسة جهده بتناول « فلسفة أبي العلاء » وهي أوسع أقسام الكتاب ومع ذلك يرى أنها وقد أملت بأهميات المسائل من الفلسفة للعلائية شديدة الإيجاز يحتاج الى أن يفصل القول فيها تفصيلا يفي بما بينها وبين حكمة الهند وفلسفة أبيقور من صلة^(٥٢)

ورغم حديثه التفصيلي عن العلوم الفلسفية في المقالة الأولى وهو يتناول الحياة العقلية في عصر أبي العلاء وبياناه لاهتمام الرجل بدرس الفلسفة وتحديد مفهومها للفلسفة يتسع الى حد يجعله يضم ما جاء في اللزوميات^(٥٣) ومن هنا يرى أن الفلسفة هي مفتاح فهم أبي العلاء فمن درسوه من العرب لم يوفوا هذه الناحية حقها وللمذين ارحوا له من الفرنج لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفته « ولعلنا أول من استطاع أن يفصل الفلسفة العلائية تفصيلا ويظهر الناس على أسرارها ووقائها^(٥٤) » .

وتتضح ثقافة طه حسين الفلسفية وعمق الماهية بالفلسفة الاسلامية واليونانية حين يتناول الأساس الذي تقوم عليه فلسفة أبي العلاء حيث نجد تحت عنوانه « أصول فلسفته » يعرض لنا

الاتجاهات الفلسفية المختلفة عرضا وافيا وبين انه ليس من الافلاطونية المحدثه ، التي ترى أن العقل يستمد علمه بالأشياء من مصدر غير الحس هو الإشراق ، ولا هو من السفسطائية التي كان لها سلطان عظيم على العقول اليونانية . فهو ليس سفسطائي كما ذهب الباحثون الغربيون ولا شك كما ذهب للذهبي ، والواقع ان أبا العلاء لم يتخذه لنظرة الفلسفي مذهب أهل السبئية ولا مذهب السفسطائية وأصحاب الشك ولا مذهب المعتزلة أيضا ^(٥٥) وذلك لانه لا يؤمن الا بالعقل وحده .

ويعرف لنا فلسفة (موضوع فلسفة) أبي العلاء الطبيعية والرياضية والالهية والعملية . ويأتي بأشعار توضح موقفه في موضوعات الفلسفة الطبيعية ، في المادة والزمان والمكان واللاتناهي فأبي العلاء يرى رأى الفلاسفة في أن الأجسام تأتلف من مادة قديمة خالدة وصور تختلف عليها . كما يرى أيضا قدم المكان ولاتناهي العالم . وحين يتناول فلسفة أبي العلاء الالهية يقسمها ثلاثة أقسام هي : ما يتعلق بالاله ، وما يتعلق بالصلة بينه وبين العالم وما يتصل بالرب والشرائع وينتهي طه حسين من تحليله الى أن الرجل اسلامي النزعة يونانيها فيما أثبتته من القدرة الشاملة والوحدة المطلقة . ويرى أنه يفارق المسلمين ويوافق من اليونان أرسطوطاليس في اثبات ان الله عز وجل ساكن غير متحرك ولا متنقل فالمسلمون ينزهون الله عن أن يوصف بالسكون والحركة لان السكون عجز والحركة عرض وكلاهما عليه محال ويحلل تحليلا فلسفيا عميقا له جدته هذا الفارق حيث يحس القاريء أننا أمام فيلسوف له تمكّنه من القضايا والاصطلاحات والأدوات الفلسفية .

وفي تناوله للفلسفة العملية عند شاعره الفيلسوف يتحدث عن أصل الانسان وغرائزه ، ويرى أن الانسان شرير بطبعه وقد ذم الدنيا ، لذا كره الوجود وبأثر العدم ومن هنا رفض الزواج . ثم يتحدث عن الأخلاق أهم فروع الفلسفة العملية ويرى أنها تتطلب دراسة وافية

لذا فهو يكتفى ببيان القاعدة التي بنى عليها المعري رؤية هي الأخلاق وهي : « قاعدة اللذة » التي وضعها الفيلسوف اليوناني ابيقور •
وخين يفرغ من ذلك يتناول خصائصه الفلسفية ليختتم كتابه الذي يصح أن يسمى بحق فلسفة أبي العلاء المعري لأنه تدور حول موضوعات الفلسفة المختلفة التي تضمنتها اشعاره والمتصفح للمقالات الأولى للكتاب يجدها تمهيد للأخيرة عن فلسفة أبي العلاء التي حددها لثقل عقليا من خلال منهجه الواضح في الفهم والتعامل مع التاريخ الأدبي الغربي حتى قبل أن يصطنع المنهج الديكارتي •

رابعا - الخطاب الفلسفي الحديث :

كان طه حسين داعياً الى الحرية الفكرية والى للتراث المنهج العقلي الصرف حتى في البحوث التي تبدو غير خاضعة لذلك للمنهج كما في « الأدب الجاهلي » • فكان الدكتور طه حسين بهذا الذي صدر به بحثه في الأدب الجاهلي - كما حدد ذلك زكي نجيب محمود في دراسته « الفكر الفلسفي في مصر المعاصرة » كأنما يضع منهاجاً لحياتنا الجامعية كلها مؤداه ان يكون الباحث موضوعي النظر مستقلاً حراً غير مقيد بالآراء السابقة التي قيلت في موضوع بحثه لا يميل مع الهوى لماقيا بزمام بحثه الى المنهج وحده^(٥٦) • واللتنهج عند طه حسين هو محور خطابه الفلسفي الذي يعرض انجاز الفلسفة والعلم لأوروبي الحديث حيث يتجه الى قبلته في الغرب •

ويتحدد الغرب الآن في الفلسفة العقلية الحديثة • هنا يأخذ ديكارت المكانة التي كانت لأرسطو « كانوا يعتقدون ان فلسفة أرسطو هي خاتمة الفلسفة وخلصتها وكلمتها الأخيرة ، فجاء ديكارت وأنبأهم ان فلسفة أرسطو هي بدء الفلسفة لا آخرها ولا وسطها »^(٥٧) • ومن هنا اهتمامه المكثف بفلسفة ديكارت هذا الاهتمام الذي يشغل طه حسين عام ١٩٢٦ • فقد كتب عن « ديكارت » في جريدة للسياسة دراسة هامة يقدم بها لكتاب الشعر الجاهلي • كما أكد « وجوب »

درس الآداب وتاريخ العرب على طريقة ديكارت» (٥٨) . وأثار خطاب طه حسين عن ديكارت ردود فعل عديدة فكتب محرر جريدة الكشكول « نقد لمحاكاة طه حسين لديكارت » (٥٩) في ٤/٦/١٩٣٦ وكتب عبد المتعال الصعيدي « منطق جديد . لولانا دكتور الجامعة » ورأى فيه « بحث تافه ودعوى عريضة » (٦٠) كما كتب محمد أحمد الغمراوي عن « الحكيم ديكارت في اساءة طه حسين اليه ، حقيقة الشك عند ديكارت » (٦١) . والخطاب الديكارتي لطله حسين يظهر في مقالته الهامة « ديكارت » التي تجدها في كتاب « من بعيد » وهي التي نعرض لها الآن ثم نرجى حديثنا عن المنهج الى بعد ذلك . والدكتور طه يعي أهمية ديكارت بالنسبة للفكر الحديث وضرورته لكل مثقف : « لقد أراد الله أن يظهر اسم ديكارت وفلسفته منذ ثلاثة قرون وان يطبع العصر الحديث كله بطابع ديكارت ، وان يتغلغل تأثير ديكارت كاسم أرسطو عنواناً لطور من أطوار الحياة الانسانية العامة التي تلزم الأجيال مهما تختلف بها الأزممة والأمكنة » (٦٢) . أراد الله هذا كله ، وأراد معه شيئاً آخر هو أن يظل ديكارت مجهولاً عند ظائفة من شيوخ الأدب في مصر لا يعرفون اسمه ولا مذهبه . ينكر طه حسين اذن على أدباء مصر الثلاثينيات - جهلهم بديكارت ويسخر منهم فديكارت ضرورة ثقافية ومعرفة عامة ، ينبغي أن يلم بها كل من يدعى الأدب .

فناقده الشيخ علام وأصحابه يرون رأى القدماء ، ويكتبون أن الأديب يجب أن يلم من كل شيء بطرف ، ويجهلون ديكارت وفلسفته واثره البعيد في حياة العقل والشعور وهم يجهلون ناساً آخرين غير ديكارت وأشياء أخرى غير فلسفة ديكارت ، ولكنهم مع ذلك يرون أنهم أدباء . فديكارت ليس شيئاً وفلسفته ليست شيئاً ، والحق أن عليهم أن يلموا من كل شيء بطرف فأما ما ليس « شيئاً » فلا ينبغي أن يلموا منه بقليل أو كثير . فإذا أردت أن تعرف لم لا يكون ديكارت شيئاً من الأشياء ففي جواب ذلك قولان - كما يكتب ساخرأ ب اخدهما ابن الشيء الذي ينبغي أن يلم الأدباء بطرف منه هو الشيء

الرسمى الذى اشتمل عليه التعليم الرسمى فى وزارة المعارف ، وليس فى البرنامج الرسمى لوزارة المعارف ذكر ديكارت ولا فلسفة ديكارت ، واذن فهما ليسا فى الورقة الصفراء •• واذن فليس الأديب مكلفا أن يلم منهما بطرف لأنهما ليسا شيئا • هذا أحد القولين : وهناك قول آخر وهو أن الشيء الذى ينبغى أن يلم الأديب منه بطرف هو الشرق القديم^(٦٣) •

هنا ينبه طه حسين الى أوروبا والغرب حيث يجد أسس مشروعه الذى يقدمه لقارئه الذى ينبغى عليه أن يواكب ثقافة العصر ومن هنا سخريته الشديدة ممن يجهلون للفيلسوف الذى طبع العصر بطابعه • فأوروبا عندهم ليست شيئا وديكارت ليس شيئا وفلسفته ليست شيئا ، وجهل أوروبا وديكارت وفلسفته ليس من الأمور التى تعاب على الأديب ••• فلشيوخ الأدب أن يعتذروا أو أن يفاخروا بأنهم يجهلون ديكارت وفلسفته لأنهما ليسا شيئا^(٦٤) •

ومعرفة ديكارت مما يفخر به طه حسين فهو أحد للذين يعرفون لغة أجنبية واحد الذين يحسنون لغة ديكارت ، واحد الذين قرأوا ما كتب عن ديكارت يقول : « انى اهدى هذا البحث [عن ديكارت] الى الذين يعرفون ديكارت من المتفرجة والمتعلمين على اختلافهم ذلك انى أعلم من أمر ديكارت ما لا يعلم الناس فى مصر ، فقد كنت أريد أن أضع فيه كتابا واضطرنى ذلك الى كثير من البحث والتحقيق والى ألوان من الاستقصاء والاستقراء • ولكنى لا أسف على ما لقيت من عناء فقد وصلت الى نتائج غريبة وقيمة » ويقص علينا قصة طويلة أظنها من باب الخيال ومن قبيل السخرية من شيوخ الأدب • فديكارت فيلسوف غريب حقاً • فقد كان يأتلف من شخصين يختلفان فيما بينهما كل الاختلاف : احدهما فيلسوف معتدل معقول (هو ما نعرفه) • والشخص الثانى هو ما لفتنا وبهرنا لما فيه من غرابة • ويرى ان أفضل طريق لشرح هذه الناحية الخفية من حياة ديكارت هى تلخيص

بعض ما كتبه عن نفسه • ويأتى لنا طه حسين يقصص عجيبة عن ديكارت الذى لاقى يهوديا كان يظن الاسلام وصعدا فى الفضاء على جرة لها بها العالم ، ويفيض فى هذه القصص وينتهى من ذلك موجها حديثه لناقديه قائلا أنه يعتمد على ذكائهما فى فهم فلسفته [فلسفة ديكارت] من هذا الفصل • وهنا يصل خطاب الى ذروته بأقصى درجات السخرية حين يعلن ان « الرجل [ديكارت] نوعين من الفلسفة : احدهما سخييف ضعيف هو الذى اعتمدت عليه فى كتاب التسحر الجاهلى ، لآنى لست من أهل للتصوف ولا القادرين على التسطيح والنتطح • والآخر قيم ممتع خصب لذيذ يلتمس فى كتب المحلاج وابن عربى وكتاب الدياربنى وشمس المعارف الكبرى • وفى رسالة صغيرة توجد فى مكتبة الأستاذ للجليل أحمد زكى باشا بقسم المخطوطات يقال لها « دومة فى نومة » (٦٥) •

ومن فخره بمعرفة ديكارت وسخريته من جهل الجاهلين به يتوجه بالحديث لصاحب المعالى وزير المعارف مبينا له — ولنا — انه لو سئل تلميذ أوربى عن ديكارت فى امتحان الشهادة الثانوية وجعل كما يجعله أساتذة هذه المدرسة العليا لحيل بينه وبين الشهادة التى يطلبها ... ويرتئ لانه لا ينبغى أن يكون فى مدراسنا العليا أستاذ أو طالب يجهل اسم ديكارت أو فلسفته أو أثره فى هذا العصر الحديث •

ولا يقتصر خطاب طه حسين الفلسفى الحديث على « ديكارت » بل يتناول « فولتير » وفولتير أهمية خاصة بالنسبة لطه حسين فقد تنبأ لطفى السيد له بأنه سيكون موضعه من مصر موضع فولتير من فرنسا • كما تناول كلا من « رينان » و « الفيلسوف تين » • وأفاض فى الحديث عن روسو ودوركيم وبين خصائص كل منهما فى عدة مواضع منها حديثه عن تأثير منصور فهمى (٦٦) بهما ، وأثناء عرضه لكتاب محمد حسنين هيكل عن روسو (٦٧) • وتحدث عن سارتر فى مجلة « الكاتب المصرى » • وعن الفلسفة الوجودية فى كتابات عديدة

أما مباشرة أو حين يعرض لنتائجها الأدبية ، يقدم لنا أبعادها وخصائصها وهو يتناول مسرحية البيركامي « سوء تفاهم » في كتابه « نقد وإصلاح » التي تنتمي عنده إلى لون جديد من الأدب التمثيلي المتشائم عرفه الفرنسيون منذ أواخر للفترة التي أنقضت بين الحربين العالميتين ... ونشأت فلسفة متشائمة إلى جانب هذا الأدب المتشائم تقوم على اعتداد الإنسان بنفسه ، وبنفسه وحدها وعلى إهدار للقيم القديمة واستحدث قيم جديدة ... ويقدم كامى باعتباره أحد هؤلاء المتشائمين فقد « واجبه قراءه في أواخر للحرب الثانية وفي أعقابها بمذهبه الفلسفى المشهور مذهب العبث .. وهو مذهب يقوم على أن وجود هذا العالم لا حكمة له فيما يرى للعقل .. ويرى طه حسين أن أمثال هذه القضية التي تغلب عليها الفلسفة وتستأثر بها من دون الأدب كثير فى الأدب الفرنسى المعاصر ، وكتابه الظاهرون هم هؤلاء الثلاثة : جان بول سارتر ، والبيركامو ، وجبريل مارسيل وإن كان ثالثهم يذهب بفلسفته الوجودية مذهباً دينياً مسيحياً » (٦٨) .

ويلاحظ اختصار خطاب طه حسين الفلسفى الحديث على الفكر الفرنسى ، فالفرنسية هي لغته الأساسية التي يتعامل بها وناقضته على الفكر الغربى فمن الصعب أن تجد لديه خطاباً فى الفلسفة الانجليزية وهو كذلك يبتعد عن الفلسفة الألمانية التي تتصف عنده بالغموض والابهام ، كما يظهر من حديثه عنها حين يتناول كتاب « مطالعات فى الأدب والحياة » للعقاد الذى يقرن أسلوبه بهذه الفلسفة يقول : « اعترف بأن الفلسفة الألمانية تمتاز عندي بالغموض والابهام ، وأن الله لم يوفقنى فى يوم من الأيام إلى أن أفهمها أو أجدها فيها لذة إلا حين أقرأها فى الكتب الفرنسية المختصة . ومع ذلك فقد وجدت لذة عند أفلاطون وأرسطو والفارابى وابن سينا ، بل عند الدوانى والتفتازانى . وعند ديكارت وكونت واسينسر وبرجسون ، وجدت اللذة العقلية عند هؤلاء جميعاً ... ولكن لم أجدها عند « لمانويل كانت » ولا عند « هيجل » ولقد ضقت ذرعاً « بنقد العقل

المحض » و « نقد العقل العملى » وانصرفت غير مرة عن المؤلف الى الشراح للفرنسيين لا عرف شيئاً عما أراده فيلسوف كسينزبرج . . وأنا أعتزف بأن مقدمة العقاد قد ذكرتى بتلك الأيام السوداء التى قضيتها مع « كانت » و « هيجل » واتهمت فيها نفسى بالغباوة والجهل ، وقلت مذعناً لقضاء الله ضاحكاً من نفسى ومن الفلسفة والفلاسفة : وفوق كل ذى علم عليم « (٦٩) .

ويتضح من هذا الاستشهاد مدى المام طه حسين بالفلسفة الألمانية ، رغم عدم تعاطفه مع لغة أصحابها التى أبعدته عنها ولم تبعده عن أصحابها للذين قرأ لهم وعنهم ما كتبه الشراح الفرنسيين فموقف طه حسين هنا ينصب على اللغة الألمانية ، وليست على آراء فلاسفتها الذين يذكروهم ويذكر أعمالهم المختلفة بفهم عميق . واقتصر خطاب طه حسين الفلسفى الحديث على ما قدمه للفلاسفة الفرنسيون أو بمعنى أدق على ما كتب بالفرنسية يجعل الخطاب قاصراً ، ويجب اكماله ، والترجمة هى وسيلة اكمال هذا للنقص « فالترجمة من لغات أخرى قد لجأ اليها قداماؤنا حين نقلوا الفلسفة اليونانية عن السريانية وحين نقلوا بعض الآثار الهندية عن الفارسية ، ولجأنا اليها فى العصر الحديث ، وقد آن لنا فيما نعتقد أن نعدل عن هذا للنقص ونبرأ من هذا القصور » (٧٠) .

يعنى طه حسين أهمية الترجمة لإكمال هذا للنقص فى الخطاب الفلسفى المعاصر وفى فصل خاص قصره على ترجمة الفلسفة فى كتابه « نقد واصلاح » يتناول تلك القضية حين يتساءل مؤكداً : والفلسفة ، انترجمها الى العربية كما ترجمها الأولون من للعرب فغيروا بترجمتها طبيعة الحياة العربية ، وأقاموا بفضلها هذه الحضارة الاسلامية الرائعة التى لها أثرها الخطير فى احياء أوروبا فى القرون الوسطى . . قبل أن يتاح لها العلم المباشر بفلسفة الأولين وآدابهم وفنونهم على اختلافها (٧١) وعلى هذا التساؤل الذى يوضح حدود وأهمية الترجمة

ودورها فى رقى للوطن يتضح فى موقف طه حسين وأجابته الواضحة فالرجل مؤمن أشد الايمان ولقواه بان ترجمة أصول الفلسفة الانسانية ضرورة من ضرورات الحياة الراقية فى كل وطن يطمح الى الرقى ويجد فى سبيله • وفى هذا يقول طه حسين مؤكدا ايمانه بدور الفلسفة فى « الرقى والنهضة » : وأنا مؤمن بان لا أمل لوطن حتى يريد أن يرقى وأن يكون لحياته حظ من خصب ، لا أمل لهذا الوطن فى أن يبلغ ما يريد الا اذا عرف الفلسفة الانسانية على اختلاف مذاهبها وأوطانها « (٧٢) ولن نتوقف عند جهود طه حسين المختلفة فى الترجمة وقد سبق الإشارة الى بعضها ولكننا نشير الى نموذج محدد من نماذج اهتمامه بها سواء أقام بها بنفسه أم شجع الآخرين وطلب منهم القيام بها ، وفى اطار اهتمامه بالفلسفة الديكارتية والمنهج الديكارتي فقد ساعد على اقامة الاحتفال بذكرى مرور ثلثمائة عام على صدور « المقال فى المنهج » حيث شاركت مصر والجامعة المصرية بهذه المناسبة باقامة عدة ندوات وكتب باحثوها فى الصحف والمجلات المصرية والعربية ونذكر الندوة التى أقامتها كلية الآداب وحاضر فيها الفيلسوف الفرنسى ألكسندر كواريه عن المقال فى المنهج بعنوان « ثلاثد دروس فى ديكارت » وأشرف الرجل على الاحتفال ودعى الى نقل • دروس كواريه الى العربية فترجمها الأستاذ يوسف كرم ونشرتها الجامعة •

ويوضح هذا النموذج — حرص طه حسين على ترجمة « دروس فى ديكارت » — الاهتمام الشديد بالفلسفة والمنهج الديكارتي ، فأهمية الترجمة تتجاوز البحث الأكاديمي لتلبى متطلبات الحياة المصرية ولا تقتصر على مذهب دون آخر بل تقبل على الاتجاهات الفلسفية المختلفة وان كانت مخالفة ومعارضة لعقائدنا ، فقد ترجم العرب من فلسفة الفلاسفة ما يخالف الاسلام أشد الخلاف ، لم يمنعهم ذلك من ترجمته والرد عليه « (٧٣) • سنترجم الفلسفة إذن الى العربية ، ما فى ذلك شك ، صريحة كانت اجابة طه حسين وحاسمة ، وسنترجم

قديمها وحديثها مهما تختلف مذاهبها وأوطانها لأن طبيعة الحيان المصرية الحديثة تقتضى هذه الترجمة وتفرضها فرضاً^(٧٤) لقد كان خطاب طه حسين الفلسفى موجها لتلبية ضرورات الواقع كما يراها هو ، سواء كان الخطاب الموجه تأليفاً أو ترجمة أو تقديماً لمنهج جديد يشيع ما أشاع من حركة فى ذلك للجمود المسيطر على الحياة الثقافية . مما ينقلنا الى الطرف المقابل للبدايات الأولى لتوجه طه حسين الفلسفى ودراسته للمنطق وقوانينه العقلية لخالصة التى قد تتسم بذلك « الهدوء البارد » الذى تشيعه تلك المبادئ المنطقية الى ذلك « الصخب المتهب » الذى صاحب نشره « للشعر الجاهلى » ودعوته لتطبيق المنهج الديكارتى على تاريخ الأدب العربى .

حول تطبيق المنهج الديكارتى فى النقد الأدبى

ولم يتقبل البعض هذه الدعوة الحرة لأعمال العقل التى دعا اليها الرجل وتعللوا ذلك بما جاء فى كتابه من نتائج تصدم رأى العام ، وسفروا من استخدام منهج ديكارت أو تساءلوا مستفسرين عن صاحب هذا الاسم ومذهبه . والخلاصة أن كتاب « فى الشعر الجاهلى » أثار معركة كبرى انتهت بمثول صاحبه للتحقيق أمام النائب العام بسبب خطورة بعض ما جاء به من أحكام^(٧٥) حيث طبق المؤلف منهج الشك فلم يقبل شيئاً مما قاله القدماء فى الأدب وتاريخه الا بعد بحث وتثبت أن لم ينتهيا الى اليقين فقد ينتهيان الى الرجحان . لقد ظهرت للرد على « الشعر الجاهلى » عشرات المؤلفات والمقالات الصحفية ، الا أن المعركة الفكرية الحقيقية حوله كانت فى الصحافة حيث نشرت السياسة الأسبوعية مقدمة الكتاب فى صفحة كاملة فى أول مايو ١٩٢٦ وأعلنت الصحيفة أن الكتاب سيظهر فى الأسواق خلال أيام قليلة وسرعان ما رد للشيخ علام سلامة المدرس بدار العلوم فى نفس الصحيفة بهجوم على الكتاب وكاتبه وفى نفس العدد نشر طه حسين مقالا طويلا بعنوان « ديكارت » رد فيه على

مقال علام سلامة وكذلك على مقال آخر نشر بالأهرام قبلها بأيام
للشيخ محمد عبد المطلب للمدرس بدار العلوم أيضا ويتضح من قول
الأخير أنه لا يعرف ديكرت ولا فلسفته ، وإنما كل ما عرفه عنهما هو
ما كتبه طه حسين في كتابه ويرى أن ديكرت هذا لا يختلف مع
الاسلام في شيء ولكن طه حسين هو الذي أساء فهمه أو أساء شرحه .

ولم يكتف الخصوم باتهام الرجل بتحريف ديكرت بل تابعوا
الهجوم عليه من كل الجبهات فكتب عبد المتعال الصعيدي للمدرس بالجامع
الأهرام في الأهرام ليتهم طه حسين بسرقة أفكاره من كتاب
جرجس صال « مقالة الاسلام » وتقود جريدة « كوكب الشرق »
الهجوم وتنشر فصلا من كتاب محمد أحمد الغمراوي « النقد التحليلي
للسنن الجاهلي » ومقالا ل محمد لطفي جمعة ، وتتخذ « البلاغ » نفس
الموقف فيكتب رئيس تحريرها عبد القادر حمزة مهاجما ، حتى وصل
الى أخطر الاتهامات فيما يتعلق بموضوعنا حيث يعلن مصطفى صادق
الرافعي أن أقبح ما في الكتاب « انه يعلن تجرده عن دينه عند البحث
.. يريد أن يأخذ النشء بذلك أتباعا المذهب ديكرت الفلسفي الذي
يقضي على الباحث بالتجرد من كل شيء عندما يبحث عن حقيقة وهذا
لعمري منتهى الجهل » . وينتهي الرافعي من ذلك الى ان طه حسين
« أداة أوربية استعمارية يعمل على افساد أخلاق الأمة وحل عروتها
الوثقى » (٧٦) .

والحقيقة أنه ينبغي أن نتوقف أمام هذا الحكم الخطير ، وذلك
بمناقشة قضية علاقة طه حسين بالغرب من جذورها ، وهل هو ناقل
ومروج للفلسفة الديكرتية ؟ أو داعيه لأفكار معينة اتفقت مع المنهج
الديكرتي في بعض النقاط ؟ وهل هذا الموقف دعوة للفكر الغربي
أو تحديث للعقل العربي ؟ وهل هناك علاقة بين النقل والترويج للفكر
الغربي واستخدام بعض نظرياته وبين العمل لصالح الاستعمار
ضد الوطن ومواطنيه ؟ تلك أسئلة كان ينبغي أن يتوقف أمامها الرافعي

لمعرفة هل كان طه حسين — فى تعامله مع الفلسفة الديكارتية والفكر الغربى — يتخذ موقفا ذاتيا تلقائيا نابعا من اعجابه بالغرب ، أو موقفا استعماريًا موجهًا ، أو كان تعبيرًا عن مرحلة وصل فيها الفكر المصرى الى أعلى درجات وعيه ، وبلغت فيها الدعوة الى الديمقراطية والحرية والعقل الى غايتها ، كما تمثل ذلك فى الحركة الليبرالية خاصة عند لطفى السيد ومحمود عزمى وطه حسين وآل عبد الرازق • ومن ثم تحتاج أحكام الرافعى الى التحليل وللمناقشة العميقة فربما يكون فهم طه حسين لديكارت أعمق وأخصب من أى من المواقف العربية التى تعرض لها بسوء على مستوى التأليف أو الترجمة لدى من يعرضون لأفكار ديكارت أو يوظفون نظرياته • فموقف طه حسين منهجى بينما لا ينصب نقد الرافعى على المنهج ولكن على النتائج • فطه حسين ينطلق من نفس الموقف الديكارتى ولا يتوقف عند تفصيلات معينة هنا أو هناك وهو يطبق المنهج فى مجال أبعد من المجالات التى استخدمه فيها صاحبه •

يرى د • فؤاد زكريا « أن الحملة التى شنّها الأزهر ضد طه حسين « ومنهجه الديكارتى » بحجة أنها نماذج للتغريب الفكرى لم تكن فى واقع الأمر إلا دفاعاً عن منهج « للسلطة » والايمان المطلق الذى يقوم عليه نوع كامل من التعليم • فالمنهج الديكارتى لم يكن يهاجم لأنه غربى المنشأ بقدر ما كان يهاجم لأنه يدعو الى الشك والنقد واختبار صحة المسلمات واستدعائها أمام محكمة العقل • وتلك قيم فكرية تتجاوز ديكارت ، بل تتجاوز الحضارة الغربية ذاتها ، رغم أنها نتاج مؤكد لمرحلة من مراحلها • فهى قواعد يفيد منها الفكر الانسانى غربيا كان أم شرقيا • ومن هنا فان مهاجمة الأزهر لها كانت فى واقع الأمر دفاعاً عن منهج التسليم والتصديق والاذعان ضد خطر ساحق يهدده • وهجومه على كتاب « الشعر الجاهلى » كان فى حقيقته هجوماً على الجذور المنهجية التى بنيت عليها هذه المؤلفات ، والتى يمكن أن يؤدى تطبيقها على ميادين أخرى الى نتائج أشد خطورة • انها ذاتها

معركة ديكارت مع رجال الدين المسيحي ، الذين لم يهاجموه من أجل مضمون فلسفته بقدر ما هاجمه من أجل منهجه الذي يهدد بالامتداد الى أخطر المناطق وأشدّها حساسية في ميدان الايمان » (٧٧) .

والسؤال المطروح هو : ما معنى تبني المنهج الديكارتي من طرف كاتب عربي ؟ ان القاعدة الأولى من منهج ديكارت والتي اعتمدها طه حسين استهدفت الذاكرة كحامل للموروث المعرفي والعقدي . وتنص هذه القاعدة على إعادة نظر جذرية بحيث لا يبقى هناك سوى العقل الطبيعي فالى أي حد ، وبأي معنى كان طه حسين ديكارتيًا ؟ (٧٨)

نعرض هنا لوقفين هامين في بيان ديكارتيّة طه حسين لحدّهما يقدمه لنا حسين مروة في « النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية » حيث يرى أن طه حسين أخذ الجانب الشكلي من مذهب الشك عند ديكارت مجردا عن مضمونه الفلسفي الديكارتي أو مفرغا من هذا المضمون (٧٩) . وهو يفهم من اعلان طه حسين رغبته في اصطناع منهج ديكارت انه يريد أن يبحث في الأدب العربي وتاريخه وهو متحرر من النظرة السلفية الى هذا التراث أي النظرة التصديقية المطلقة اليه . فطه حسين بعيدا جدا عن فكرة الغاء ما حفظه وعينا من الأدب العربي وتاريخه والذي يريده ينحصر في انتاج معرفة جديدة معاصرة لهذا الواقع التاريخي الموضوعي متحررة من المعرفة السلفية له خاضعة لـ « مناهج البحث العلمي الصحيح » ويشيد مروة رغم ذلك — رغم أخذ طه حسين بالجانب الشكلي من شك ديكارت بمنزل عن أسسه المعرفية — بمحاولة طه حسين فهي سابقة تاريخية ذات قدرة عظيمة (٨٠) .

ويقدم لنا محمود أمين العالم في دراسته « طه حسين مفكرا » موقفا عميقا يوضح علاقة طه حسين بالمنهج الديكارتي فلم يكن موقف عميد الأدب العربي تبنيًا لفلسفة ديكارتيّة في التفكير بل كان وقوفا عند حدود الشك المنهجي لديكارت مطبقا على الأدب .. لقد واصل الدكتور

طه حسين فى الحقيقة طريقه العقلى الصارم الذى بدأه برسالتة عن أبى العلاء ولم يكن للشك الديكارتى غير جانب من منهجه العقلى العام ولكنه ليس سمته الأساسية (٨١) .

— المنهج عند محمود شاكر :

ويتضح من هذين الموقفين ان المنهج الديكارتى جزء من منهج عام أراد طه حسين أن نتعامل به مع حياتنا الثقافية والفكرية . والحقيقة أن أهمية دعوته هى فى التأسيس للمنهج أنه أثار عقول عديدة ودفعها الى النظر مرة أخرى فى تاريخنا الثقافى والأدبى ، ويتضح هذا لدى محمود شاكر المقابل التاريخى لطه حسين كما يتضح فى « المنهج » الذى قدمه لنا فى كتابه « رسالة فى الطريق الى ثقافتنا » وللدلالة واضحة فهو يريد منهجا (رسالة فى الطريق) خاصا بنا (الى ثقافتنا) وهى جزء لا ينفصل عن كتابه « المتبنى » كتبها كما يخبرنا وهو مريداً للكشف عن جذور التاريخ الذى أدى الى فساد حياتنا الأدبية والسياسية والاجتماعية والدينية وما نشأ فيها من المناهج التى كانت ولا تزال تسود الحياة الأدبية والثقافية « فرفضها جميعا واختار لنفسه منهجا كان كتاب « المتبنى » تطبيقاً له (٨٢) .

ويرتبط ما قدمه محمود شاكر بكثير من أوجه الارتباط بما قدمه طه حسين فهو ولن كان ظاهرياً يناقض ويضاد منهج الشك الديكارتى الذى اصطنعه عميد الأدب العربى فهو يعمق ويؤصل فكرة المنهج وضرورته فى الحياة الثقافية العربية ، كما يتضح من تذييل رسالته التى يدلى فيه بشهادتين الأولى شهادته هو من موقفه بين أفراد جيله الذى ينتمى اليه وهو الجيل الذى تلقى — كما يخبرنا صدمة التدهور الأولى حيث تشأ فى دوامة التحول الاجتماعى والثقافى والسياسى . والثانية شهادة الدكتور طه حسين ، يقول : « مرت الأيام والليالى والسنون بين سنة ١٩٢٨ وسنة ١٩٣٦ وهى للسنة التى كتبت فيها هذا الكتاب [المتبنى] وهى مصرف أكثره الى قضية « الشعر الجاهلى »

والى طلب اليقين فيها لنفسى لا معارضة لاحد من الناس ومشت بى هذه القضية فى رحلة طويلة شاقة ودخلت بى فى دروب وعرة شائكة وكلما أوغلت انكشفت عنى غشاوة من العمى وأحسنست أنى أنا والجيل الذى أنا فيه وهو جيل المدارس المصرية قد تم تفريغنا تفريغا يكاد يكون كاملا من ماضينا كله ومن علومه وآدابه وفنونه ويوضح لنا ذلك بقوله : «لأننا نردد قضايا غربية صغناها صياغة مطابقة لمناهجهم وكتاباتهم ونظراتهم ، فى كل قضية اختلط الحابل بالنابل فى الأدب والفلسفة والتاريخ والفن ... فالأديب مصور بقلم غيره والفيلسوف مفكر بعقل سواه والمؤرخ ناقد للأحداث بنظر غريب عن تاريخه والفنان نابض قلبه ينبض أجنبى عن تراب منه » (٨٣) .

ويوضح لنا شاكر فى رسالته تاريخ تفكيره فى « المنهج » الذى يبدأ بعام ١٩٢٦ فمنذ كان فى السابعة عشر من عمره حتى بلغ السابعة والعشرين وهو يحيا كما يخبرنا حياة أدبية يحس أنها فاسدة مما جعله يفكر فى المنهج وهو منهج معنى كل العناية باستتباط أسرار النفس ومعالجة نظم الكلام ولفظه معالجة تتيح له أن ينفذ للظلام عن مصونها ويميط النثام عن أخفى أسرارها وأغمض سرائرها ، وهو منهج يحمل بطبيعته رفضا واضحا وقاطعا لأكثر المناهج الأدبية التى كانت فاشية وغالبة ، وصار لها للسيادة على ساحة الأدب الخالص الى يومنا هذا . ويفيض فى بيان المنهج الذى يحتاج الى توضيح ليميزه عما اصطلح عليه المتكلمون فى هذا الشأن . ويقدم لنا بحثا فلسفيا ينقب فيها عن معنى المنهج فهو يحفر فى أصل المصطلح ويعنى بما يسميه « ما قبل المنهج » أى الأساس الذى لا يقوم « المنهج » إلا عليه . فهذا الذى يسمى منهجا ينقسم الى شطرين : شطر فى تناول للسادة وشرط فى معالجة التطبيق .

وفصل فى بيان أقسام المنهج ويوضح المقصود بكل منها فشرط المادة يتطلب قبل كل شئ جمعها من مظانها على وجه الاستيعاب المتيسر ، ثم تصنيف هذا المجموع ، ثم تمحيص مفرداته تمحيصا

ادقيقا وذلك بتحليل أجزائها بدقة متناهية وبمهارة وحذق وحذر حتى يتيسر للدارس أن يرى ما هو زيف جليا واضحا وما هو صحيح مستتبنا ظاهرا بلا غفلة وبلا هوى وبلا تسرع .

لما شطر التطبيق فيقتضى ترتيب المادة بعد نفى زيفها وتمحيص جيسدها باستيعاب كل احتمال للخطأ أو الهوى والتسرع ثم على الدارس أن يتحرى لكل حقيقة من الحقائق موضعاً هو حق موضعها (٨٤) . وبناء على تحديده لعنى المنهج وطبيعته وأقسامه يواجهه ما قدمه طه حسين ويبين استحالة تطبيقه لأننا نحيا في عالم من اللغة والتصورات والمفاهيم من الصعب علينا للغاية أن نتخلص منه . يقول « ولا يغرك ما غرى به (أى لولع) بعض المتشدقين الموهمين : « ان القاعدة الأساسية فى منهج ديكارت هى أن يتجرد للباحث من كل شئ كان يعلمه من قبل وأن يستقبل بحته خالى الذهن خلوا تاما مما قيل » . فانه لا شئ لا أصل له ويكاد يكون بهذه الصياغة كذبا مصفى لا يشوبه ذرة من الصدق بل هو بهذه الصورة خارج عن طريق للبشر » (٨٥) . ان ذلك غاية فى للصعوبة فلا يستطيع أحد أن يتجرد من كل ما يعلمه حتى لو كان يستطيع هل يقدر أن يتجرد عن سلطان اللغة غدى بها صغيرا وبها صار انسانا ناطقا ، أو يتجرد من سطوة الثقافة التى جرت منه مجرى لبان الأم من وليدها أو من الأهواء التى تسكن فى أغوار النفس ، يرى شاكر أن هذه القاعدة الصورية بعيدة كل البعد عن التطبيق الفعلى ، فهى تواجه بتاريخ الانسان ولغته وثقافته ودينه وأهوائه وأن الانسان الذى يخاطبه ديكارت — وأشياعه — فى هذه القاعدة كاذبا لو أعلن تجرده عن كل هذه المكونات لأنه اذا تخلى عنها لن يصبح هذا الانسان « كلام يجرى على اللسان بلا زمام يضبطه أو يكبحه ، محصوله انه يتطلب انسانا فارغا خاويا مكونا من عظاما كسيت جلد لا أكثر » (٨٦) . الانسان لا المنهج أو الانسان بماضية بلغته بواقعه بقضاياه هو الذى يحدد منهج التعامل مع هذه القضايا فالمنهج ينشأ من ظلال اللغة ومن خلال التاريخ ومن خلال الآن

ولكى لا تقع فى الوهم والضلال ولكى لا يغرب بك أحد من المتشدين
من أهل زماننا هذا بالثرثرة فاعلم ان حديثى هنا عن المنهج الأدبى •
وأذكر. أيضا ان هذا الذى أقوله لك ههنا عن « المنهج » انما هو أصيل
فى كل أمة وفى كل لسان وفى كل ثقافة حازها للبشر على اختلاف
السنتهم وأولادهم وملهم ومواطنهم^(٨٧) • فالإنسان لا يستطيع أن
يتفلسف الا عبر لغته ولا يمكن للفلسفة الحديثة والعقلانية الديكارتية
أن تدخل الى الثقافة العربية أو تقحمها للثقافة العربية الا عبر لغتنا
وعلى ذلك يأتى الفصل الثالث عن الديكارتية واللغة للعربية •

هوامش وملاحظات الفصل الثانى

- (١) د. محمد مصطفى حلمى : تقديم ترجمة المقال فى المنهج ط ٢ ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦٨ ص ٣٠ .
- (٢) د. طه حسين : فى الأدب الجاهلى ص ٦٧ .
- (٣) كمال قلبه : طه حسين واثر الثقافة الفرنسية فى أدبه : رسالة ماجستير بآداب القاهرة ١٩٧٣ ص ٩٥ . وقد نشرت الرسالة بدار المعارف .
- (٤) طه حسين : المصدر السابق ص ٦٧ .
- (٥) نفس المصدر ص ٦٩ .
- (٦) محمد برادة : مفهوم الحداثة عند طه حسين من خلال كتابى « حافظ وشوقى » و « حديث الأربعاء » ج ٣ ص ١٥٣ - ١٧١ فى دراسات مغربية فى الفلسفة والتراث الفكرى العربى الحديث ، المركز العربى ، الدار البيضاء ، المغرب ١٩٨٥ ص ١٥٣ .
- (٧) كتب طه حسين عن « الهه اليونان » وهى تلخيص لمحاضراته فى الظاهرة الدينية عند اليونان ، جمعها محمد حسين جبرة ، القاهرة ١٩١٩ . و « صحف مختارة من الشعر اليونانى » ١٩٢٠ ، و « من الأدب التمثيلى اليونانى » لسوفوكليس ١٩٣٩ وترجم لأرسطو « نظام الاثنيين » وكتب عن « مذهب أرسطو فى السياسة والاجتماع » الهلال فبراير ١٩٢١ و « قادة الفكر » ١٩٢٥ وعن « علم الأخلاق لأرسطو طاليس ترجمة الأستاذ أحمد لطفى السيد (حديث الأربعاء ج ٣) وشعراؤنا ومترجم أرسطو طاليس حديث الأربعاء ج ٣ دار المعارف بالقاهرة ٨٤ - ٩٢ .
- (٨) بالاضافة الى ما كتبه لبيان منهجه فى مقدمة الشعر الجاهلى ، فقد كتب عن ديكرت فى مجلة السياسة الأسبوعية ونشره فيما بعد فى كتابه « من بعيد » .
- (٩) وقد قدم طه حسين وكتب عن كثير من المؤلفات الفلسفية

والكتب المترجمة والمحققة نذكر منها : تقديم رسائل اخوان الصفا
نشر الزركلى القاهرة ١٩٢٨ .

- فجر الاسلام لأحمد أمين السياسة الاسبوع ١٩٢٨/٢/١٦ .
- ضحى الاسلام لأحمد أمين الرسالة ١٩٣٣/٢/١٥ .
- الفلسفة الالهية مقال بمجلة السفور ١٩١٦/٦/٢ .
- فولتير بمجلة الوادى ١٩٣٤/١٢/٢ .
- رينان بمجلة الوادى ١٩٣٤/١٢/١٩ .
- الفيلسوف تين مقال بالجهاد ١٩٤٥/٣/١ .
- تحقيق أبو العلا عفيفى لكتاب الشفاء لابن سينا القاهرة ١٩٥٣ .
- (١٠) ارتبط طه حسين بعلاقة وطيدة بأسرة آل عبد الرازق وكتب
عن مصطفى عبد الرازق عدة مقالات هى :
 - الى الصديق مصطفى عبد الرازق ، الجريدة ١٩١٢/٧/١١ .
 - مصطفى عبد الرازق ، الكاتب المصرى ١٩٤٧/٣ ، الوادى
١٩٤٧/٣/٢٨ .
 - ذكريات مصطفى عبد الرازق ، السياسة الاسبوعية ١٩٤٧/٤/١٥ .
 - مصطفى عبد الرازق كما عرفته الجمهورية ١٩٥٧/٩/٢٤ .
- وأهمية الشيخ مصطفى استاذ أساتذة الفلسفة بالجامعات المصرية
ترجع الى كونه صاحب الاتجاه العقلى فى دراسة الفلسفة الاسلامية ،
اختاره طه حسين لتدريس هذه المادة ١٩٢٧ ، راجع عنه : د. على
عبد الفتاح المتغرى : الشيخ مصطفى عبد الرازق دار المعارف القاهرة ،
والكتاب التذكارى عن الشيخ مصطفى عبد الرازق الذى أصدره المجلس
الأعلى للثقافة بالقاهرة وأهميته تمتد للفلسفة الحديثة حيث وجه تلاميذه
الترجمة النصوص الفلسفية الغربية والى توجيه يعود فضل ترجمة الخضيرى
للمقال فى المنهج وقد قام الشيخ بمراجعة الترجمة على الأصل الفرنسى .
- (١١) بالاضافة الى « علم الأخلاق لأرسطو طاليس ترجمة أحمد
لطفى السيد » و « شعراؤنا ومترجم أرسطو طاليس » كتب عن : أحمد
لطفى السيد ومجمع اللغة العربية ، مجلة المجمع المجلد ١٨ يناير ١٩٦٥ .

(١٢) كتب عميد الأدب العربي عن « صاحب الجوانية » ورائد الدراسات الديكارتية ، عثمان أمين مقالين : عثمان أمين آخر ساعة ١٩٢٦/٥/٢٣ ، الجوانية اخبار اليوم ١٩٦٥/٥/١٥ .

(١٣) طه حسين : كرامة العقل ، الثقافة ١٩٤٦/١٢/١٧ .

(١٤) طه حسين : تحرير العقل : الكاتب ١٩٥٣/٣/١ .

(١٥) د. ابراهيم بيومي مذكور : عميد الأدب العربي وسلطان العقل ، الأهرام ١٩٧٩/١٠/١٨ وفى كتابه مع الخالدين عدة دراسات عن طه حسين .

(١٦) د. فؤاد زكريا : قيم النهضة الفكرية عند طه حسين ، الآداب البيرونية ١٩٧٤/٣ ونقد الاستشراق وازمة الثقافة العربية ، مجلة فكر ، القاهرة اكتوبر ١٩٧٦ ص ٤٧ / ٧٤ .

(١٧) د. محمد مصطفى حلمي : طه حسين مفكرا ، الفكر المعاصر القاهرية فبراير ١٩٦٦ .

(١٨) د. محمد كامل حسين : طه حسين مفكرا ، مجلة مجمع اللغة العربية مجلد ٣٣ مايو ١٩٧٤ .

(١٩) د. عبد المجيد عبد السلام المحتسب : طه حسين مفكرا ، الأردن ١٩٧٨ ، محمود أمين العالم « طه حسين مفكرا » ص ٨٣ - ٩٨ فى كتابه الانسان موقف بيروت ١٩٧٢ .

(٢٠) أحمد كمال زكى : الفيلسوف الفنان طه حسين ، الهلال ، القاهرة فبراير ١٩٧٣ .

(٢١) د. نبيل راغب : المنهج العقلاني عند طه حسين ، الثقافة ١٩٧٣/٢/١٢ ، « طه حسين والفلسفة العقلانية » الموقف العربى العدد ٣٠ القاهرة نوفمبر ١٩٧٩ .

(٢٢) فتحي العشرى : « هذا الفكر طه حسين وفلسفة المنهج العقلاني » الأهرام ١٩٨٠/١١/١٤ .

- (٢٣) عبد المنعم شبيب : « منهج طه حسين » مجلة الجديد
١٩٨٠/١١/١٥ .
- (٢٤) د. محمد مصطفى حلمي : طه حسين مفكرا ، الفكر المعاصر
ص ٩٢ فبراير ١٩٦٦ .
- (٢٥) طه حسين : الأيام ج ٢ ط ٢٣ ص ٧٨ .
- (٢٦) المصدر السابق ص ٩٨
- (٢٧) المصدر السابق ص ١١٧ - ١٢٨
- (٢٨) المصدر نفسه ص ١٢٩
- (٢٩) المصدر نفسه ص ١٠٤
- (٣٠) المصدر السابق ص ١٥٢
- (٣١) تقرير بالفرنسية للويس ماسنيون عن محاضراته بالجامعة
الأهلية ، مخطوط .
- (٣٢) طه حسين : الأيام ج ٣ ص ٣٥ .
- (٣٣) المصدر نفسه ص ٦٦
- (٣٤) نفس المصدر ص ١٠٦ - ١٠٧ .
- (٣٥) نفس المصدر ص ١٢١ .
- (٣٦) على أبو مليل : « مشروع طه حسين » الفصل الخامس
ص ١٢١ - ١٤٩ من كتابه الاصلاحية العربية والدولة الوطنية ، المركز
الثقافي العربي ، الدار البيضاء ١٩٨٥ ص ١٣ .
- (٣٧) المصدر السابق ص ١٢٩
- (٣٨) المصدر نفسه ص ١٣٢ - ١٣٣ .
- (٣٩) د. شكري عياد : « طه حسين والثقافة اليونانية » من « طه
حسين كما يعرفه كتاب عصره » دار الهلال د.ت ص ١٠٧ - ١١١ .
- (٤٠) طه حسين : قادة الفكر ، دار المعارف القاهرة ١٩٦٤ ص ٥
- (٤١) نفس المصدر ص ٤٩
- (٤٢) نفس المصدر ص ١٠٩
- (٤٣) المصدر نفسه ص ١١٨ - ١١٩
- (٤٤) المصدر نفسه ص ١٥٢

(٤٥) طه حسين : من بعيد ، دار العلم للملايين بيروت ط ٩ ١٩٨٢

ص ٨٦ — ٨٧

(٤٦) طه حسين : علم الأخلاق لأرسطو طاليس ترجمة الأستاذ

أحمد لطفي السيد حديث الأربعاء ج ٣ ص ٥٢

(٤٧) المصدر السابق ص ٥٤

(٤٨) طه حسين : شعراؤنا ومترجم أرسطو طاليس حديث الأربعاء

ج ٣ ص ٨٦ — ٨٧

(٤٩) الموضع نفسه .

(٥٠) المصدر السابق ص ٨٨

(٥١) طه حسين : تجديد ذكرى أبى العلاء مطبعة دار المعارف

القاهرة ١٩٣٧ ص ١٤

(٥٢) المصدر السابق ص ٣

(٥٣) المصدر السابق ص ٢٢٦

(٥٤) المصدر السابق ص ٢٥٠

(٥٥) المصدر السابق ص ٢٥٦

(٥٦) د. زكى نجيب محمود : الفكر الفلسفى فى مصر المعاصرة

فى كتابه من زاوية فلسفية ، دار الشرق ١٩٨٢ ص ١٦

(٥٧) طه حسين : من بعيد ص ٢٦٤ — ٢٦٥

(٥٨) طه حسين : وجوب درس الآداب وتاريخ العرب على طريقة

ديكارت الفجر ، ١٩٢٦/٤/٢٥

(٥٩) محرر الكشكول : نقد محاكاة طه حسين لديكارت ، الكشكول

١٩٢٦/٦/٤

(٦٠) عبد المتعال الصعدي : منطق جديد لمولانا دكتور الجامعة

الجديد ١٩٢٩/٩/٢٠ وايضا « بحث تأفه ودعوى عريضة » الأخبار

١٩٢٨/١/٢٧

(٦١) محمد أحمد الغمراوي : الحكيم ديكارت واساءة طه حسين

اليه ، حقيقة الشك عند طه حسين ، الفتح ١٩٢٨/٨/١٦

- (٦٢) طه حسين : ديكارت ، من بعيد ص ٢٩٠
- (٦٣) المصدر السابق ص ٢٩٢
- (٦٤) المصدر نفسه ص ٢٩٣
- (٦٥) المصدر نفسه ٢٩٥ - ٢٩٦
- (٦٦) طه حسين : خطرات نفس لمنصور فهمي ، من بعيد ص ٢٨١ وما بعدها .
- (٦٧) طه حسين : جان جاك روسو ، حديث الأربعاء ج ٣ .
- (٦٨) طه حسين : نقد واصلاح ط ٩ دار العلم للملايين بيروت ١٩٨٢ ص ١٦
- (٦٩) طه حسين : حديث الأربعاء ج ٣ ص ١٠١
- (٧٠) طه حسين : نقد واصلاح ص ١٨٥
- (٧١) المصدر السابق ص ١٨٨
- (٧٢) المصدر السابق ص ١٩٢
- (٧٣) المصدر السابق ص ١٩٣
- (٧٤) المصدر نفسه ص ١٩٤
- (٧٥) د . مختار التهامي : ثلاث معارك فكرية دار مأمون للطباعة القاهرة ١٩٧٧ ص ١٤٧
- (٧٦) نقلا عن المصدر السابق .
- (٧٧) د . فؤاد زكريا : نقد الاستشراق ، وأزمة الثقافة العربية المعاصرة : دراسة في المنهج ، مجلة فكر القاهرية العدد (١٠) أكتوبر ١٩٨٦
- (٧٨) عبد الرشيد الصادق : طه حسين وديكارت ، مجلة فصول المجلد ٣ العدد ٤ ، يوليو - أغسطس ١٩٨٣ والدراسة بحث مستفيض شامل عن العلاقة بينهما وفي كل جوانب هذه العلاقة خاصة تأثير منهج ديكارت في كتابات طه حسين الأدبية .
- (٧٩) حسين مروة : النزاعات المادية في الفلسفة الإسلامية ط ٤ دار الفارابي ، بيروت لبنان ١٩٨١ ج ١ ص ٢٦٨

- (٨٠) المصدر السابق ص ٢٧٢
- (٨١) محمود أمين العالم : طه حسين مفكراً في كتاب طه حسين كما يعرفه كتاب عصره ، دار الهلال ، القاهرة ١٢٨ - ١٢٩
- (٨٧) نفس المرجع ص ٣٥ - ٣٦
- (٨٦) نفس السابق ص ٤٧
- (٨٥) المرجع السابق ص ٤٥
- (٨٤) المرجع السابق ص ٣٤
- (٨٣) المرجع السابق ص ٢٥١ - ٢٥٢
- دار الهلال القاهرة ص ٨
- (٨٢) محمود محمد شاكر : رسالة في الطريق الى ثقافتنا ،

الفصل الثالث

الديكارتية واللغة الفلسفية العربية

الفصل الثالث

الديكارتية واللغة الفلسفية العربية

أولا - مقدمة فى الاهتمام بالديكارتية :

نتناول فى هذا الفصل « المقال فى المنهج » فى العربية ،
أو بداية ترجمة ديكارت والتعرف على لغة الفلسفة الحديثة واصطلاحاتها
كما تمثلت فى فلسفته وما أدت إليه ترجمتها من بعث اللغة الفلسفية
العربية القديمة التى استقرت منذ عصر الترجمة الأولى وتحددت معانيها
على يد المترجمين الأوائل ثم الفلاسفة العرب بعد ذلك ودخلت اللغة
العربية وأصبحت جزءا من نسق المعرفة العربى القديم فى عصر
ازدهار الثقافة العربية . ثم توارث بعد ذلك فى فترة ركود هذه
الثقافة وجمودها فى عصور الظلام حتى نهض الجيل الحديث من
الرواد مرة ثانية مع الدفعة الأولى من خريجي الجامعة المصرية للنظر
إليها من خلال علاقتها الفلسفية الحديثة محاولا بيان قدرة هذه
اللغة العربية فى التعبير عن أفكار الفلسفة الغربية^(١) . وقد ثم ذلك
عام ١٩٣٠ حين ترجم محمود الخضيرى المقال فى المنهج Dislour De
الى العربية • la methode

وإذا كانت المحاولات السابقة تتحصر فى عرض فلسفة ديكارت
والتعريف بها أو تقوم على الدعوة للمنهج العقلانى النقدى وتطبيقه
على الأدب العربى فإن المحاولة الحالية تقوم أساسا على التعامل
المباشر مع أفكار ديكارت ولغته ومصطلحاته وتبنى على نقل فلسفته
إلى العربية وتسعى لايجاد اللغة المناسبة لذلك ويتمثل هذا فى
ترجمة « المقال فى المنهج » . ولم يتم ذلك دفعة واحدة وبشكل
مباشر بل كان نتيجة جهود متعددة مما خلق اهتماما متزايدا بالفلسفة
الديكارتية تمثل فى أكثر من ناحية لدى أكثر من أستاذ من أساتذة
الفلسفة المصريين فى أول دفعة للجامعة المصرية •

وتوضح كتابات عثمان أمين عن هذه الفترة خاصة « الجوانية » مدى الاهتمام بما يلقي في الجامعة المصرية من دروس عن ديكارت فقد درس أحمد أمين ديكارت ومذهبه العقلي ومنهجه في التشك . . وكان يستعين على إيضاح نظريات ديكارت بأمثلة حية ، انترعها من حياتنا المصرية^(٢) . ويتضح من حديث عثمان أمين تأثير الأساتذة الفرنسيين الذين كانوا وراء الاهتمام بدراسته لديكارت خاصة « لالاند » ويحدثنا كثيرا عن اهتمامه الخاص بديكارت في يومياته^(٣) .

ويختار محمد مصطفى حلمي « نظرية الجوهر عند ديكارت ولسبينوزا » موضوعا لرسالته بالفرنسية التي قدمها لكلية الآداب جامعة القاهرة للحصول على الماجستير^(٤) . كما كتب عن ديكارت في تقديمه لأول ترجمة عربية للمقال في المنهج حيث يعرض في دراسة طويلة لفلسفة ديكارت ونواحيها المختلفة ومؤلفاته مبينا أهمية المنهج في المجالات العقلية المتعددة ومشيروا الى تطبيق طه حسين له في مجال النقد الأدبي^(٥) . ويعود في دراسته عن « طه حسين مفكرا » الى بيان علاقة فلسفة ديكارت ومنهجه بكتابات عميد الأدب العربي^(٦) .

ويكتب زميلهما محمد ثابت الفندى في فترة ما قبل تخرجهما مقارنا الغزالي بديكارت اعتمادا على « المنقذ من الضلال » للغزالي والمقال في المنهج « لديكارت » ويخلص الى ان الأول سلك نفس الطريق الذي سلكه الثاني من بعده وخاضه بقدم ثابتة حتى النهاية وخرج كما يخرج سائر مفكرى القرون الوسطى من أمثال هذا المأزق وهذا الشبه بين الغزالي وديكارت مما يزيد في قيمة الأول ويفتح لنا في تاريخ الفلسفة الإسلامية فصلا من أمتع فصولها وأكثرها ابتكارا . وقد بدأت مقالته هذه حوالا هاما بينه وبين الخضيرى - حول علاقة ديكارت بالفلاسفة العرب .

ويرى الخضيرى ان الفندى متأثر بصاحب « الأخلاق عند الغزالي » ويتساءل عما اذا كان الفندى يعتبر طريق ديكارت مأزقا ؟

أهم هو يعتبر الغزالي كسائر مفكرى القرون الوسطى وبهذا لا يكون للغزالي وحده الفضل فى سبق ديكارت ، كما انه لا يكون لديكارت الحق فى لقب التجديد الفلسفى الذى لا ينكره أحد عليه^(٦) . بينهما منهج ديكارت — فيما يرى — لم يسبقه اليه احد فى المشرق ولا فى الغرب ، ذلك لأن هذا المنهج تطبيق موفق للرياضيات على مناهج الفكر . وبعد أن يبين اختلاف ديكارت عن الغزالي يقارن ديكارت بابن سينا .

ويرى الفندى — فى رده على الخضيرى — ضرورة تحديد الاصطلاحات ويحدد لنا معنى « الشك المنهجي » عند ديكارت بالرجوع الى معجم لالاند وبما أورده ديكارت نفسه . ويرى ان هذا ينطبق على شك الغزالي ويشير الى قاعدة الوضوح : « فاذا كانت هذه القاعدة هى فخر ديكارت وسبب تلقيب شكك بالشك المنهجي فما أحرانا أيضا أن نلقب شك الغزالي بهذا اللقب لأنه أبرز لنا هذه القاعدة فى صورة أدق وعبارة أحكم^(٨) .

ولم يتوقف الحوار عند هذا الحد بل كتب الخضيرى عن « شخصية ديكارت » وتناول صفاته وعرض لاتهامات خصومة ردا عليها من أجل اكمال صورة ديكارت ويمكن القول ان هذه الدراسة وما قدمه فى حوارهِ مع الفندى يعد تمهيدا لعمله الهام فى ترجمة وتقديم « المقال فى المنهج » الى العربية مما جعل الديكارتية كما فهمها الخضيرى عاملا هاما فى تأسيس اللغة الفلسفية العربية وهو موقف يشبه تماما ما فعله ديكارت حين استخدم اللغة الفرنسية فى تقديم أعماله سواء كتبت بها مباشرة أو ترجمت اليها .

ومن هنا نعرض للخضيرى الذى انتقل بالديكارتية من مجرد العرض التعليمى لتصبح جزءا من الثقافة العربية واستخدمها فى تطوير اللغة العربية للتعبير عن الفلسفة الديكارتية وبيان أدق مشكلاتها . يتضح لنا ذلك ببيان جهود الخضيرى وفهمه لتاريخ الفلسفة وترجمته للمقال .

ثانيا - مؤلفات الخضيرى وشمولية تاريخ الفلسفة :

لم يحظ الخضيرى (١٩٠٦ - ١٩٦٠) مثل غيره بما هو أهل له من الإهتمام والتقدير الذى يتناسب مع جهوده . فهو ينتمى للرعيل الأول من رواد الفكر الفلسفى فى الجامعة المصرية وكان مع نجيب بلدى أولا للدفعة الأولى من الجامعة التى تخرجت ١٩٢٩ ومع ذلك فلا يعرفه الا المتخصصون الذين درسوا على يديه أو رجعوا الى مؤلفاته وترجماته وتحقيقاته^(٩) . وللأسف ليس بين أيدينا أية بيانات أو وثائق يمكن أن تكون عوناً لنا فى رسم صورته ولا نملك الا شذرات قليلة لا تتعدى أسطر معدودة جاءت عرضاً فى كتابات زملائه عنه . فقد أشار اليه أحمد فؤاد الأهوانى عدة اشارات : الأولى فى مقدمة تحقيق كتاب « التعديل والتجوير » من « المعنى »^(١٠) . والثانية يصدر بها مراجعته لترجمة أميرة مطر لكتاب هويسمان^(١١) ونجد الاشارة الثالثة ضمن تلك الشهادات التى يعطيها زملاؤه عنه فى تأبينه بمجلة *Mélanges* وتبين لنا تلك الشهادات مكانة الخضيرى فى الفلسفة العربية المعاصرة باعتباره الامتداد الحقيقى لمدرسة مصطفى عبد الرازق^(١٢) . ويبين عثمان أمين لانه من سلالة الفارابى وابن سينا والغزالى وديكارت وكانط ، وان موقفه أقرب الى موقف الفيلسوف « الجوانى » فهو عالم ناقد مثبت من طراز فريد لا فى العالم العربى فحسب بل وفى العالم الغربى أيضا وما من شك فى أنه حجة هذا العصر فى الفلسفة الاسلامية على العموم وفى علم الكلام على الخصوص . ويؤكد على ممارسته للفلسفة الرواقية فى حياته وتظهر هذه الممارسة الواعية فيما بذله من جهد لنقل « المقال فى المنهج » الى العربية مع شروح وتعليقات تتطلب صبرا وجهدا رواقيا حقا^(١٣) . ولشهادة عثمان أمين هذه أهميتها فقد خبر ديكارت وكتاباته وألف عنه وترجم له .

لقد بدأ الخضيرى محاولات الكتابة الفلسفية مذ كان طالبا وتصح هذه المحاولات المبكرة عن اهتمام مزدوج بالفلسفة الاسلامية

والفلسفة الحديثة ، وظل هذا الاهتمام ملازما له فى معظم كتاباته .
فالفلسفة الاسلامية عنده حلقة من حلقات الفكر الانسانى . وفكرة
« الحلقة » أو « السلسلة » من الأفكار التى تحدد مسار تفكيره وفهمه
لاتصال وشمول تاريخ الفلسفة وقد دارت مؤلفاته فى الفلسفة
الاسلامية حول هذا التصور وانصبت دراساته على نصير الدين
الطوسى باعتباره حلقة وصل بين الأجيال السابقة واللاحقة له فى
الفلسفة الاسلامية^(١٤) . ولابن سينا أهمية خاصة لديه واهتمامه به
يتساوى مع اهتمامه بالطوسى فهو يهتم فى بحثه « سلسلة متصلة من
تلاميذ ابن سينا فى مائتى عام » بالطوسى كما يتضح من لستشهاده
بمصادر كثيرة لبيان اتصاله بأستاذه^(١٥) .

وبالإضافة الى الفلسفة الاسلامية نجد نفس الاهتمام بعلم
الكلام حيث حقق وقدم عددا من الكتب الهامة التى أثرت فى تطور
هذا العلم وما تفرع عنه من دراسات مثل « علم مقالات للفرق »
حيث يؤكد على أهمية علم الفرق وضرورة العناية به فقد تنبه قبل
غيره الى ضرورة البحث والدراسة فيما قدمه العرب والمسلمين من
جهود فى هذا المجال^(١٦) .

وتعمق الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى ودرسها درسا
دقيقا واتصل بعلمائها أثناء بعثته وتلمذ على واحد من أعظم علمائها
وهو اتين جيلسون E Gilson^(١٧) . مما كان يسمح له برؤية
العلاقات التى تربط تلك الفلسفة بالفلسفة الاسلامية ، وقد أبعدته
هذه النظرة الشاملة لكل تاريخ الفلسفة عن الدوجماتيقية وأكسبته
الصفات الأساسية لباحث الفلسفة . ويتضح مسعى الخضيرى لتأكيد
فكرة الاتصال فى تاريخ الفلسفة وداخل علومها المختلفة فى مقدمة
تحقيقه لكتاب « التمهيد » للباقلانى . وتظهر فكرة الاتصال ، وتسلسل
حلقات للسلسلة داخل كل علم من خلال الكتابات الأساسية التى تكون
نسق هذا العلم ، وتحقق الاتصال بين كل كتاب من هذه الكتب .

ويظهر تصور الخضيرى لشمولية تاريخ الفلسفة وادراكه لاتصال
مراحله المختلفة من خلال قدرته على تبين العلاقات بين مختلف الأفكار
ومختلف الفلاسفة رغم اختلاف سياق أنساقهم المعرفية ومذاهبهم
الفلسفية . فقد عقد المقارنات بين تصور النفس عند ابن سينا وتصور
ديكارت لها فى « مقارنة ديكارت بفلاسفة العرب » وهى المقارنة التى
أصبحت محورا لعدد من الدراسات لباحثين متعمقين وأساتذة مرموقين
فى الدراسات الديكارتية يستخدمون نفس عبارات الخضيرى ويرجعون
الى نفس مراجعه واستشهاداته بنفس طبعاتها وفى نفس للصفحات ،
وهى نفس المقارنة التى نجد صداها لدى عثمان أمين^(١٨) ولدى
د. تريز آن دورات أستاذة الفلسفة العربية بجامعة جورجنتاون بواشنطن
فى دراستها « مشكلة النفس والجسد عند ابن سينا وديكارت »^(١٩) .
وقد أبان التأثيرات المتبادلة بين للفلاسفة المحدثين مثل « تأثير هيوم
على كانط » حيث تبين دراسته التى تحمل نفس الاسم اهتمامه بالفلسفة
الحديثة ودقائقها والعلاقات التى تربط بين أهم فلاسفتها كما يظهر
من تحليله لكيف حل كانط معضلة هيوم »^(٢٠) .

تفصح اذن كتابات الخضيرى عن المام شامل بتاريخ الفلسفة
وهذا ما يمكن تأكيده أيضا عن طريق الإشارة الى مصادره المتعددة
باللغات المختلفة التى تظهر فى هوامشه وتعليقاته فى هذه المؤلفات
فهو فى دراسته السابقة « كيف حل كانط معضلة هيوم » يرجع الى
كتب كانط المختلفة فى طبعاتها الألمانية ويستخدم الاصطلاحات
الألمانية لتوضيح أفكاره فيحدث عن : الإدراك *Anschauung*
والشئ فى ذاته *Dingansich* أو الشئ الباطن (البواطن)
Noumena التى يترجمها بالمعقولات مقابل الظاهرات .
ويشير فى « مقارنة الفلاسفة العرب بديكارت » الى أهمية الغزالى
ويذكر الكتب الألمانية والفرنسية عنه ، كما يعرض لكتب برنشتيخ
وكينوفيشير وهملان عن ديكارت . ولا يقتير اعتماده على هذه
المصادر فى تناوله للفلسفة الحديثة بل يعتمد عليها أيضا فى أبحاثه

وثحقيقاته فى الفلسفة الإسلامية مثل نشرة كيورثن Cureton
للمال والنحل للشهرستانى وترجمته الألمانية التى قام بها هاربركر
Haarbruec kegn • ونفس الشئ فى دراسته « سلسلة متصلة
من تلاميذ ابن سينا » يذكر هورتن الذى ترجم المحصل للرازى الى
الألمانية فى تحقيقه « التمهيد » للباقلانى • ويتبين من ترجمته
« المقال فى المنهج » وكيف نترجم الاصطلاح intuition
معرفته الكاملة باللغات •

وقد استطاع عن طريق تملكه هذه الأدوات مع استبصاره العميق
بتاريخ الفلسفة انجاز مهمته فى ترجمة واحد من أهم النصوص
الفلسفية الحديثة ليسهم بذلك فى تعبيد الطريق للمى فلسفة عربية وقد
كان على وعى تام بمهمته هذه وبأهمية الترجمة فى تحديث العقل
العربى محتذيا خطى المترجمين الأوائل الكبار محاولا إعادة العصر
الذهبى للثقافة العربية^(٢١) فقد أدرك أن ما يحتاج للمى الفكر العربى
للحديث هو منهج حديث وان موقف ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة
هو أصلح المواقف للعرب اذا أردوا بدورهم تأسيس فلسفة حديثة
خاصة بهم ، وقد أراد أن يسهم فى نقل منهج من المناهج الحديثة للعرب
حتى يعاودوا الكرة ويلحقوا بالركب ويكون لهم دور فيه^(٢٢) •

ثالثا : الترجمة وبعث اللغة الفلسفية العربية :

لقد أدرك الخضيرى ان العرب لا يحتاجون الى المنهج الفلسفى
فحسب بل يحتاجون أيضا الى منهج فى التعامل مع الغرب ثقافيا ،
الى منهج فى الترجمة خاصة فى تلك الفترة المبكرة التى واكبت وتلت
الثورة المصرية فى ١٩١٩ والتى قادتها البورجوازية المصرية بنخبته
لثقافة وباتجاهها العقلانى كما تبلور اتجاهها الليبرالى خلال صحفها
التي أصدرتها وجامعتها التي أنشأتها وتوجهها الثقافى الى الغرب —
وقد كان الخضيرى مرتبطا بأحد أقطاب زعمائها من آل عبد الرازق •
لقد ظهرت الحاجة الى منهج جديد وهم مقبلون على حركة ترجمة

واسعة وضرورية ليتقنوا بها على ما فاتهم من انجازات للفكر البشرى كما فعل أجدادهم فى عصرهم الذهبى ولهذا رأى أن يضع منهجا للترجمة يربط بين الحديث وللقديم ليكون الاتصال متحققا بين مراحل تاريخهم المختلفة وتطبيقا لهذا المنهج رأى الرجوع الى اللغة الفلسفية للعربية الاسلامية التى نحتها أبناؤها فى عصرها الذهبى فحشا وأرسوا مصطلحاتها وعرفوها بدقة مشهودة فحشا يستخدم فلاسفة العرب مصطلحات الفلسفة اليونانية الى اليوم ويزيدون عليها ما يجد ، رأى أن يستخدم مصطلحات الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم ابن سينا الذى أثبتت الدراسات الحديثة أنه مصدر من مصادر بعض القضايا الديكارتيّة (٢٣) .

وقد نجح فى الالتزام بمنهجه حتى أن قارىء الترجمة العربية يشعر أنه يقرأ مؤلفا فلسفيا كتب أصلا باللغة العربية وتجلت قدرة الخبير العلمية فى اختياره للمقابل العربى للمصطلحات الغربية والهوامش خير دليل على قيامه بكثير من الدراسات المتأنية قبل اختيار كل منها وخير مثال على ذلك لختياره لمصطلح البداية ترجمة intuition بينما السائد حتى اليوم مصطلح الحدس . ينطلق الخبير فى بيان منهجه فى الترجمة من قضية أساسية تعتبر مدخلنا لعرض منهجه للترجمة الفلسفية وهى أنه فى المستطاع أن نعبر بالعربية عن كل معنى فلسفى مما حدده أصحاب اللغات الأخرى التى تحددت مصطلحاتها الفلسفية واستقرت لغتها التى تعبر بها عن أعماق المشكلات الفلسفية وذلك ببيان « ما تجلى من فضائل لغتنا على مر العصور عند التقاء الحضارات على مختلف وجوه الالتقاء » (٢٤) ويشير منذ البداية الى وجود طريقتين عند المعاصرين ممن ينقلون عن اللغات الأوربية الى لغتنا للعربية .

الأولى : هى البحث فى الكتب العربية القديمة عن اصطلاح مستعمل للدلالة على المعنى الذى يعبر عنه الاصطلاح الأوربى المراد

ترجمته • ويرى أنه ينبغي في هذه الحالة التأكد من المطابقة بين المعنى الوارد عند القدماء والمعنى الذي يستخدمه الأوروبيون ، وإذا لاحظنا تمام المطابقة جاز لنا أن نطلق على الشيء الاسم الذي سماه به من عرفه من أصحاب اللغة •

والطريقة الثانية : التي يعرضها لنا هي التي يميل أصحابها الى اعتبار المعنى الأوربي شيئاً غير مالوف عند السابقين ويفضلون أن يطلقوا عليه اسماً يودون أن نفرض فرضاً • ويلاحظ على الطريقة الأولى وهي الغالبة أن تطبيقها لم يخل من أخطاء وهي أخطاء معظم المترجمين ، ناتجة كما ينبهنا عن سوء التعرف بالمعنى الذي ألفه السابقون أحياناً أخرى ، أو سوء التعرف بالمعنى الذي يقصده الأوروبيين أحياناً أخرى ، أو سوء التعرف بكليهما في بعض الأحيان وتلك كما يرى الخضيرى أشد أنواع الجهل تركيباً ، مما لا ينبغي أن يقع فيه المترجمون الذين هم وسطاء للتعامل الحضارى بين الأمم ينقلون فيها واليها فدورهم حسن التواصل بين أطراف الترجمة المختلفة • وبعد أن يحدد طريقتين في الترجمة يعطينا مثالا تطبيقيا نستطيع أن نستخلص منه القواعد الأساسية للمنهج الذي ارتضاه هو المصطلح intuition ويناقش معانى هذا المصطلح خاصة وأن في العربية ترجمات مختلفة له ، أى أن هناك ارثا من المصطلحات العديدة التي نستطيع من خلال بيانها ومناقشتها أن نحدد أيها المصطلح أدق •

١ — ويبدأ أولا ببيان معنى المصطلح عند ديكارت ويعتمد منذ البداية عدم ذكر الترجمة العربية له ، ويذكر المعنى المستخدم عند ديكارت فهو لا يعنى شهادة الحواس المتغيرة ولا ما يتعلق بالخيال الكاذب من أحكام باطلة وإنما ما تتصوره النفس الخالصة المنتبهة تصورا هو من السهولة والتميز • بحيث لا يبقى أى شك فيما نفهمه ، أو تصور للنفس الخالصة المنتبهة تصورا ينشأ عن نور العقل وحده • ولما كان هذا التصور أبسط كان تبعاً لهذا أوثق من القياس نفسه • وهو

على هذا النحو يستطيع كل انسان أن يدرك بالـ intuition
انه موجود ، ولنه يفكر ، وان المثلث محاط بثلاثة خطوط .

٢ - ثم يتناول الاصطلاحات العربية لترجمة المصطلح مستخدما
أولا المنهج الاستبعادي لرفض ما يراه غير صالح ، ويعرض للحدس
ويرى أن المقصود به يختلف عن معنى المصطلح الفرنسى . ذلك أن
الحدس فى الفلسفة الإسلامية لا يعدو الدلالة على التخمين فأصل
المصطلح هو « حسن الحدس » وهو ترجمة للكلمة اليونانية
Eustochia (٢٥) وقد اختصرت الكلمة عند بعض الفلاسفة
الإسلاميين اختصارا ربما كان هو السبب فى سوء فهم المتأخرين لمعناها
الأصلى ويستنتج أن الحدس لا يصلح ترجمة للـ intuition
لأن لكل منهما معنى مختلف عن الآخر . وبنفس الطريقة
الاستبعادية يناقش مصطلح « الذوق » المستمد من الصوفية وهى
ترجمة غير صائبة لأن الصوفية استعملوها للدلالة على حالة شعورية
لا يمكن التعبير عنها ولا يمكن وصفها بالبيان ولا للتدليل عليها
بالبرهان .

٣ - ثم يعرض للمصطلح العربى الذى اختاره وهو البداهة الذى
استخدمه فى ترجمة « المقال فى المنهج » ويدلل على أفضليته بالرجوع
الى التعريفات اللغوية له عند : أبى هلال العسكري فى « الفروق
اللغوية » والراغب الاصفهاني فى الذريعة ويخرج من ذلك الى أن
تحديد المعنى المقصود به هو الادراك العقلى المباشر (٢٦) .

وإذا تساءلنا ما الذى دفع الخضيرى وهو شاب لم يتجاوز
منتصف العقد الثالث من عمره وهو لا يزال طالبا - تخرج فى مايو
١٩٢٩ والترجمة نشرت مارس ١٩٣٠ - الى التوجه الى مثل هذه
النوعية من الأعمال - ترجمة المقال فى المنهج - ربما نجد الاجابة
فى قوله : « لما رأيت عظيم العناية فى مصر والشرق بالاطلاع على
الثقافة الغربية وشيأهت رغبة العقلاء فى مشاركة الأمم التى فاقتنا

فى الحضارة والمعارف التى تعتمد عليها هذا التفوق —

[موقف لطفى السيد وطه حسين] — اقتنعت أن من الواجب على أن أنقل إلى العربية هذا الكتاب الصغير فى حجمه الكبير فى قيمته العظيم فى آثاره • وكان من الأسباب التى بعثتلى على اختيار هذا الكتاب والنهوض بترجمته مع صعوبة عباراته وتعسر نقله للغة أخرى هو رغبتى فى أن أعرض لقراء العربية نموذجاً ولبصاً للفلسفة الصحيحة ولن يرى قراء العربية غموضاً فى معانى ديكارت لأن فلسفته مثل للوضوح ثم أنه لم يكتب لطبقة معينة أو لأمة خاصة لو لجيل واحد بل يكتب لفلسفته للجميع^(١٧) •

ويمكننا التوقف لمناقشة أحكام الخضيرى على فلسفة ديكارت لكن الأهم هو بيان للدلالة المستمدة من عباراته المتعلقة بصعوبة عباراته وتعسر نقله [يقصد الكتاب] بالقياس مع وضوح أفكاره • فنحن أمام مستويين الأول يتعلق باللغة والثانى يتعلق بالأفكار أو بالمعنى ، ومهمة الخضيرى هنا هى نقل هذه المعانى والأفكار للواضحة رغم صعوبة اللغة ، أى أن عمله الأساسى — ليس كأستاذ فلسفة متخصص فى تاريخ الأفكار بل كمفكر يرى ضرورة الانفتاح على الثقافة الغربية — هو ايجاد اللغة العربية المناسبة لاستيعاب تلك الأفكار الانسانية العامة من خلال ايجاد وإعادة بعث اللغة الفلسفية القديمة وصقلها وهذا ما يتضح من المبادئ التى تقوم عليها ترجمته •

فقد أخذ فى ترجمته بمبدأين الأول هو المحافظة على وحدة اللغة العربية ، أى أنه استخدم فى ترجمة الاصطلاحات الفلسفية الأوروبية كما يخبرنا — نفس الاصطلاحات التى استخدمها من قبل فلاسفة الاسلام للدلالة على نفس المعانى فقد بحث للاصطلاحات الديكارتية عن كلمات عربية تؤدى معناها وأردفها بتحديد ديكارت نفسه لمفهومها • والمبدأ الثانى هو المحافظة على تجانس الأدب العربى » وأقصد بهذا اننى اجتهدت فى ألا أدع للكتاب الذى أنقله الى العربية غريباً فى الأدب العربى الفلسفى ، وذلك بأننى اجتهدت فى أن أقرب بين كثير

من المعانى الولردة فى المقال فى المنهج وبين معان لفلاسة الاسلام
ففيها قول « (٢٨) » .

وبالنسبة للترجمة فقد أشفعها الخضيرى بتعليقات ومقدمات
بحيث فاق ما كتبه من حيث الحجم النص الاصلى للكتاب (٢٩) وما
أورده من مقارنات بين ديكارت وغيره من الفلاسفة نجد صداه
لدى من كتب عن ديكارت أو ترجم له فيما بعد . وقدم الخضيرى مدخلا
لترجمته بدراسة هامة لعلها أول عرض منهجى متكامل لديكارت وفلسفته
بالعربية . يتناول « المقال ومحتوياته وأهميته » فهو لم يكن مجرد
مقدمة لكل النهضة الفلسفية فى القرنين السابع والثامن عشر ، بل
هو عند البعض أساس للمدينة الحديثة اذ جعلوا منه أصل الثورة
الفرنسية التى هى - عند اميل بوترو وليدة « المقال فى المنهج » لان
المجتمع قد تحدد سنة ١٧٨٩ باسم مبدأ اليقين العقلى الديكارتى ،
وبعد أن يتحدث عن أثر المقال وطبعاته والدوافع التى حدثت به الى
ترجمته يقدم لنا النص مشفوعا بتعليقاته وتأتى هذه التعليقات لتتابع
فرح وتوضيح ما يحتاج الى توضيح من تعريف للمصطلحات
والشخصيات تلك التعليقات التى تفصح عن المام المترجم بالنص
وصاحبه ومبادئ فلسفته ومعانيها باللغات الفرنسية والألمانية
واليونانية واللاتينية والعربية .

يكفى الاشارة الى بعض ملاحظات المترجم لتوضيح جهده فى
فهم الفلسفة الديكارتية وترجمتها حسب منهجه الذى أشارنا اليه فربو
حين يعرض للقاعدة الأولى التى تنص على عدم قبول شئنا على أنه
حق ما لم يتبين يقينا أنه كذلك بمعنى أن اتجنب بعناية التهور ... »
يبين أن التهور والسبق الى الحكم precipitation يعنى به ديكارت
الحكم قبل أن يصل العقل الى يقين كامل وهو أحد مصادر الخطأ
وينحصر فى الجزم بالحكم قبل أن نتبين اليقين فيه أى فى التهافت
على المطالب قبل تحقيق المقدمات « (٣٠) » . وحين يعترف العقل
الذى يقصد به ديكارت القوة اللازمة لاجادة الحكم Bor sens

أى لتمييز الحق من الباطل فى النظر والعمل يرجعنا الخضيرى للقاعدة الثالثة من « القواعد لقيادة العقل » لمقال « هانكان » منهج ديكارت فى مجلة الميتافيزيقا وعلم الأخلاق وكتاب همالان « مذهب ديكارت » (٣١) .

ولا تخلو التعليقات من اشارات ترتبط بكل تاريخ للفلسفة القديمة والوسيطة والاسلامية فيتحدث عن : أرسطو وأفلاطون وسقراط الرواقية مثلما يتحدث عن أوغسطين والاكوينى فانه يذكر ابن سينا وابن رشد والغزالي وابن خلدون ويكمل جهود أساتذته الفرنسيين حيث يشير الى المعنى الذى يرجحه أستاذنا المسيولاند ولا تخلو بضعة صفحات من جيلسون الذى يعتمد عليه اعتمادا كبيرا فى شرحه وتعليقه على مقال ديكارت (٣٢) .

ويتضح جهد الخضيرى فيما نهض به بالمقارنة بالترجمة للثانية للكتاب التى قام بها جميل صليبا الذى درس بدوره فى الجامعات الفرنسية وصار أحد علماء مجمع الخالدين مما أتاح له بحكم ثقافته التعامل مع المصطلحات الفلسفية بلغاتها المختلفة ، شغل بالمصطلح الفلسفى وكتب فى مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق سلسلة دراسات حوله . ويتضح جهده فى المعجم الذى وضعه باللغات المختلفة . ومن المهم التعرف على فهمه للتعامل مع المصطلحات واللغة الفلسفية كمدخل لتناول ترجمته لكتاب ديكارت المقال فى المنهج . وهو يرى انه « لابد للعلماء من الاتفاق على معانى الألفاظ ولابد لهم من تثبيت الاصطلاحات العلمية حتى لا تتبدل الحقائق بتبدل الألفاظ التى أفرغت فيها ، ان الألفاظ حصون المعانى وتثبيت الاصطلاحات العلمية هو الحجر الأساسى فى بناء العلم (٣٣) . ويبين لنا السبيل التى يجب اتباعها لوضع الاصطلاحات » (٣٤) .

ان عناية صليبا بتحديد معانى الألفاظ يرجع الى اعتقاده أن هذا

التحديد أساس كل بناء فلسفى متسق وهذا ما نجده جليا فى ترجمته « للمقال فى المنهج » • فهو يعرض لنا فلسفة ديكارت فى مقدمة يتناول فيها حياة الفيلسوف واثارة مركزا على اقبال ديكارت على التصوف ومتابعة بحوثه الفلسفية للدفاع عن الدين والرد على الملحدين ويعرض الخطوط العامة لفلسفة ديكارت ومنهجه • ويحل معنى الحدس والاستنباط ويعرض لقواعد المنهج ثم مرآل فلسفة ديكارت الأولى : من الشك الى اليقين وذلك باستخدام مصطلحات الغزالى مقارنة ديكارت به^(٣٥) • والثانية من النفس الى الله ، ويعرض لدلالة ديكارت لاثبات وجود الله • والمرحلة الثالثة من الله الى العالم يعرضها لنا منها حديثه عن فلسفة ديكارت بالأخلاق معتمدا كالأخضرى على جيلسون • وأخيرا يبين لنا قيمة فلسفة ديكارت وآثارها ويرى تلك القيمة كما يراها الغربيون حيث يستشهد بقول هيجل فى تاريخ الفلسفة « ان ديكارت هو حقا مؤسس الفلسفة الحديثة لاعتماده فى مذهبه على العقل »^(٣٦) وديكارت عنده مجدد لأنه أراد أن يرفع الفلسفة الى مرتبة العلم • ومن طالع « المقال » عرف أن تأثير ديكارت لا يرجع الى عدد الحقائق العلمية التى كشفها وانما الى ايمانه بروحانية الانسانية وقدسفة العقل •

ويهمنا أن نشير الى بعض تلك التعليقات التى يقرأ فيها صليبا ديكارت قراءة عربية حيث يعلق على النص بما جاء فى تفسير ما بعد الطبيعة « لابن رشد » ، « والهوامل والشوامل » للتوحيدى وترداد هذه التعليقات فيما كتبه عن قواعد المنهج الأربعة ويتابع فى هامش طويل فى حديثه عن الكوجيتو مقارنة جيلسون لديكارت بأوغسطين^(٣٧) ويشير الى اعتماده على جيلسون ويقارن ديكارت بنفس الطريقة بالغزالى • ويقارنه بابن طفيل^(٣٨) ويعتمد فى حديثه عن الحس المشترك Lesens Commum على تعريفات الجرجانى وكليات أبى البقاء الكلفوى ونجاة ابن سينا^(٣٩) • كما يعتمد على تعريفات الجرجانى لكلمة فنتاسيا fantasia والمرآة الوحيدة التى يشير فيها الى ترجمة

الخصيرى التى تسبق ترجمته بحوالى ٢٣ سنة تأتى فى آخر سطور ترجمته . والشئ الذى يلفت الانتباه هو عدم ذكر ابن سينا — موضوع رسالته للدكتوراه — طوال الترجمة الا فى اشارة عابرة فى جزء من هامش (٤٠) فى الوقت الذى اهتم فيه بالأوجه المختلفة لاتفاق كل من ديكارت وابن سينا فى كتابه من افلاطون الى ابن سينا (٤١) .

رابعا : الثقافة العربية ومرور ثلاثمائة عام على « المقال فى المنهج » :

لم يقتصر الاهتمام « بالمقال فى المنهج » على ترجمته الى العربية اكثر من مرة بل تعدى ذلك الى الاحتفال بذكرى مرور ثلاثمائة عام على ظهوره لأول مرة ١٦٣٧ فى ندوات وكتابات مختلفة تظهر أهمية فلسفة ديكارت ودورها فى الفكر الانسانى . فقد احتفلت فرنسا هذا للعام ١٩٣٧ واحتفلت معها المعاهد العلمية فى أنحاء العالم بانقضاء ثلاثة قرون على نشر ديكارت كتابه الشهير ومنذ مفتتح هذا العام ديكارت حديث العلماء والمثقفين فى محاضرات ودروس وبحوث تظهر فى المجالات والجرائد . وقد بلغ الاحتفال أوجهه بمؤتمر جامع فى باريس فى غرة أغسطس ١٩٣٧ أمه العلماء والمثقفون من كل صوب ودام أسبوعا كاملا . ولا عجب أن تصيب هذه للذكرى مثل هذه العناية فان ديكارت عالم وفيلسوف من الطبقة الأولى ، لا ينتهى النظر فى اثارة العلمية والفلسفية ولا يفرغ الكلام عنه ويترجم عثمان أمين فى « صوت ديكارت » الفصل الثانى من كتاب « لمحات من الفكر الفرنسى » . كلمة برجسون فى هذا الاحتفال الذى أطلق عليه اسم الفيلسوف احتفالا بمرور ثلاثمائة عام على ظهور « المقال فى المنهج » لقد ابتدع للفيلسوف بكتابه الصورة التى قدر للفلسفة الفرنسية أن تتخذها من بعد وهى للعدول اللاتينية التى لا يعرفها الا للخاصة والاتجاه الى مخاطبة الناس كافة « (٤٢) » .

وتأتى فى مقدمة الجهود العربية التى شاركت فى الاحتفال بذكرى المقال فى المنهج « كتابات وترجمات الأستاذ يوسف كرم أول

من درس الفلسفة الحديثة من المصريين بالجامعة المصرية والذي عرف بصاحب « المنهج العقلي المعتدل » فقد كتب بالمقتطف دراستين الأولى في أكتوبر ١٩٣٧ والثانية في نوفمبر من نفس السنة في الاحتفال بهذه الذكرى لبيان أهمية ديكارت وفلسفته . كما قدم فصلا هاما من فصول كتابه « تاريخ الفلسفة للحديثة »^(٤٣) عن ديكارت وهو يتضمن كثير مما جاء في الدراستين ولم يكف بذلك بل شارك بتوجيه من طه حسين في ترجمة « ثلاثة دروس في ديكارت » التي ألقاها بقاعة الجمعية الجغرافية الملكية المصرية الكسندر كولريه A. Koyre وهي ثلاثة محاضرات تدور حول « المقال في المنهج » طبعتها الجامعة المصرية ونشرت في الاحتفالات بفكرى المقال نشره تتضمن النص العربى والفرنسى .

ويعد « المقال في المنهج » كما يبين كواريه من أكثر الكتب الفلسفية مدعاة للدهشة وكان اخراجه حدثا روحيا كبيرا أى ثورة روحية نحن ورثتها وان تفاوت حظنا من هذا الارث . اننا جميعا منذ ثلاثة قرون متسبعون بالفكر للديكارتى عن طريق مباشر أو غير مباشر من حيث أن الفكر الأوربي باجمعه أو على الأقل الفكر الفلسفى باجمعه يتحدد منذ ثلاثة قرون بالنسبة الى ديكارت^(٤٤) . ويلاحظ على ترجمة يوسف كرم انها ظهرت دون هولمش أو ملاحظات فهل يرجع ذلك لوضوح المحاضر أو الى المسام الجمهور والقراء بديكارت وانه ليس هناك ما يستدعى الاشارة والتوضيح فقد ترجم ديكارت من قبل وعرف لدى القراء كما يظهر من قول كواريه : « نحن جميعا نعرف هذا الكتاب فقد قرأناه جميعا ودرسناه مع تفاوت فى العناية به »^(٤٥) . ولم ينقطع اهتمام كرم بديكارت فقد كتب ناقدا أو معلقا على كتاب عثمان أمين عن « ديكارت » بعد صدور طبعته الأولى فى عدد يوليو ١٩٤٣ بالمقتطف مما جعل عثمان أمين يشيد بهذا النقد فى مقدمة طبعته الثانية للكتاب . كما كتب بالاشتراك مع ابراهيم مذكور فصلا هاما عنه فى كتابهما المشترك عن « دروس فى تاريخ الفلسفة »^(٤٦) . وكتب أيضا بالفرنسية

عن « أبى الفاسفة الحديثة » دراسة ترجمت واعدت نشرها فى الكتاب الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة على أستاذ أساتذة الفلسفة يوسف كرم .

وقد اسهمت المجلات العربية فى الاحتفال بهذه المناسبة وسنشير الى الدراسات التى قدمت فيها . الا أن هناك دراسة هامة سبقت هذا الاحتفال بحوالى عشر سنوات ، ترجع أهميتها الى لغتها الجرئية للقوية فى بيان أهمية ديكارت وأهمية « المقال فى المنهج » وقد نشرت فى مجلة « العصور » التى أسسها اسماعيل مظهر لنشر الفكر الحر وحياء النهضة الفكرية الحديثة فى الشرق فقد جاء فى عددها الرابع من المجلد الأول مقال هام عن « رينية ديكارت » بقلم حسين تقى اصفهان يلقى الضوء على فلسفته ويعطى صورة عنه كمفكر حر ومؤسس جديد للفكر الحديث متفقا فى ذلك مع منطلقات مجلة « العصور » فديكارت « هادم قديم ومؤسس جديد » وهو بحق مؤسس العلوم الحديثة والمهد لها وأبو الفلسفة الحديثة وقد خلفت فلسفته بحق فلسفة المعلم الأول فى جامعات أوروبا فالعلم الحديث مدين له والفلسفة الحديثة وليدة تفكيره . . والرياضة بجميع فروعها تكاد تكون مستحيلة اليوم لولاه . . وقد كان لنظرياته أثر عظيم فى القانون وعلم التاريخ بل ان الأدب والنقد الأدبى أسير فضله كما عند بيرو perraul وفونتنيل Fontenai وغيرهم من أعلام « (٤٧) » .

انه كما يرى كاتب المقال احد أفراد الدهر الذين جاهدوا فى سبيل توطيد الحرية الفكرية فى عقول المفكرين وجعلها الأساس الذى تقوم عليه كل ثقافة وكل تقدم وكل تفكير فى جميع فروع المعارف البشرية وهو أكبر ثائر عرفه التاريخ حطم الى الأبد تحكم فلاسفة اليونان وكل سلطة غير مشروعة فى العقول . ويشير الكاتب الى مسألة هامة ربما كان الوحيد الذى نبه اليها من بين من تحدثوا عن ديكارت وقارنوا بينه وبين فلاسفة الاسلام . لقد بدأ ديكارت حياته الفكرية كما بدأها ابن سينا وابن رشد وغيرهما من فلاسفة الاسلام

ولكن مع هذا الفارق : وهو أن فلاسفة الاسلام كان يراجعون ما يتعلمونه ويلخصونه مرارا دون أن يظهروا نقص علم وفلسفة أرسطو وعقم منطقته وجذب طريقه وضرره بدينهم وعلومهم وبعقول الذين يتعلمونها من متكلمي وفلاسفة وفقهاء وأدباء بل انهم روجوها ترويجا ملاء الأرض والسماء وردحت القرون رجع صداه . ويخرج من ذلك الى حكم متفرد يقول فيه : « انى اعتقد كل الاعتقاد أن فلاسفة الاسلام وعلى الأخص ابن سينا فى المشرق وابن رشد فى الغرب أضروا بالثقافة الاسلامية والشرقية كل الضرر بالترويج للقدماء والتعبد لهم .. أما ديكارت فسرعان ما بدأ يراجع كل ما تعلم حتى بدى له الخلط والفساد وبانت له الفوضى الفكرية : لقد تابع السير ونهج لنفسه سبيلا أصبحت بعده معبدة وممهدة ومطروقة وسهلة فأبتدا أولا باطراح كل ما تعلمه ونسيان كل ما تلقى من الكتب وحدد لنفسه منهجا جديدا وعرض لنا هذا المنهج » (٤٨) .

وكتبت مجلة « الحديث » للسورية فى عددها التاسع من السنة الحادية عشر سبتمبر ١٩٣٧ بمناسبة هذا الاحتفال عن « الفيلسوف رينيه ديكارت » نظرة عامة على حياته وآرائه الفلسفية « مقالة هامة . ومع ان هذه المقالة لا تحمل اسم كاتبها الا اننا يمكن أن ننسبها على قدر لا بأس به من اليقين الى اسماعيل أدهم المفكر الحر الذى شارك بعدد من الدراسات فى هذه المجلة . ويعرض الكاتب آراء ديكارت وأبحاثه العلمية وهو لا يشك فى ان قراء العربية باشد الحاجة الى معرفة آراء هذا الفيلسوف وفهمها على حقيقتها ، ويتحدث عن مؤلفاته ويرى انها انعكاس لمجريات حياته فقد كان تواقا لكل جديد ميالا الى الحرية . ويتوقف أمام « المآل فى المنهج » الذى يراه معبرا أصدق تعبير فى الميدان الثقافى عن المطالب البورجوازية فى ذلك العهد والذى كان يعبر يومئذ بوعى وجراءة لم يجسر عليها أحد تقريبا مثل ديكارت فى القرن السابع عشر ولهذا يمكننا القول ان ديكارت من هذه الجهة وغيرها كان أيضا سابقا لعصره . وفى ذلك الوقت تجرأ

ديكارت على رفع صوته ليقول انه بالرغم من كونه احد رعايا الكنيسة المخلصين لا يسعه الا أن يتبع في تفكيره وحياته الخطة التالية : عدم قبول أى شىء كحقيقة الا بعد التأكد منه وتحكيم العقل لمعرفة « وهكذا استبدل ايمان القرون الوسطى الساذج بالشك المستند الى قاعدة وبتحكيم العقل وسعى الى اثبات ان هذا العقل متساو طبيعيا عند كل الناس » (٤٩) .

ان رسالة ديكارت تحتوى على اعلان حقوق العقل من جهة واعلان المساواة — للنظرية بين الناس — بصفاتهم مخلوقات يعقلون من جهة أخرى . ومن هنا يتضح ان فيها اتجاها ثوريا لا جدال فيه ، لقد كان ديكارت اول من فسر تطور الكون بنظرية تناقض ما جاء فى « سفر التكوين » اذ قال ان الأرض والكواكب المختلفة تكونت كلها بصورة طبيعية دون تدخل الهى ، ان ديكارت وليد البورجوازية الحديثة والمعبر عنها فى نظر الكاتب وهو بالضرورة صاحب لتجاه عملى لقد كان عنده فكرة انسانية سامية جدا عن دور العلم وكان رأيه دائما ان نظرية لا يمكن تطبيقها عديمة الفائدة لذلك ما انفك يبحث ويفكر فى كل أيام حياته عن فلسفة عملية يتاح بها للانسان متى عرف قوة ومفعول كل عناصر الطبيعة أن يصبح سيدها ومالكها بلا منازع » (٥٠) .

وتختلف صورة ديكارت هنا عن الصورة المعتادة للفيلسوف المثالى اللاهوتى وهذا ما يؤكد الكاتب فى نهاية مقالته : « ان ديكارت ليس كما صوره لنا بعض المعلمين الرجعيين ، عالم استمد روحه وتفكيره من تعاليم للقرون الوسطى بل هو بالعكس قريب جدا من أكبر فلاسفة عصرنا الحاضر وأحسن ممثلى الفكر الحديث بالرسالة السامية التى خص بها العلم وبسعيه الناجح لاثبات حقوق العقل » (٥١) .

وتشارك مجلة للرسالة مجلات : الحديث والمقتطف وندوات الجامعة المصرية فى الاحتفال بذكرى « المقال فى المنهج » وذلك فى يونيه ١٩٣٨ بدراسة للسيد أحمد محمد عيتانى عن « الطريقة العلمية

أو للقواعد الأربع للبحث والتفكير للفيلسوف الفرنسي الكبير رينيه ديكارت • . وهي عرض تحليلي لأحد فصول « المقال » وهي كما يقول جزء من دراسة كاملة عن ديكارت وترجمة للمقال • يعرف الكاتب بديكارت فهو أبو الفلسفة الحديثة وواضع أسسها وباني كيانها • لَمْ بجميع فروع الفلسفة وترك لنا مؤلفات عديدة فيها • ظلها ذات قيمة فذة لما احتوت عليه من الحقائق العلمية والملاحظات الدقيقة والنظريات والآراء التي أحدثت هزة عنيفة في مجال العلم والفلسفة فغيرت مجرى بحوثها وحملتها على الاتجاه إلى اتجاه جديد تان نتيجة لها » (٥٢) • .

وقد مهدت تلك الجهود في الترجمة والتعريف بديكارت السبيل لأهم الدراسات الكلاسيكية عن ديكارت في العربية وخطت بها خطوات هامة من أجل تقديم الديكارتية كاتجاه فلسفي حديث له مكانته في التفكير العربي المعاصر وكما حدث في بداية الفلسفة الإسلامية حيث تبع عصر الترجمة الانتاج الفكري العربي المتميز فان الجهود التالية التي أوضح معالمها عثمان أمين بكتاباته عن ديكارت ، حيث جعل من الديكارتية جزءا مكونا للفكر العربي المعاصر مثلما جعلت جهود ابن رشد من الأرسطية معلما من معالم المشائية في الفلسفة العربية الإسلامية ، مع عدم للتفاعل عن اختلاف طبيعة وظروف وزمن كل منهما عن الآخر • .

هوامش وملاحظات الفصل الثالث

(١) يماثل الجهد الذى قام به رواد الدفعات الأولى من خريجي قسم الفلسفة فى ترجمة الكتابات الفلسفية — مع اختلاف للزمن والظروف والامكانيات — ما قام به مترجمي بيت الحكمة فى عصر الترجمة الأول ونستطيع دراسة ما قام به الفريقين باختيار أحد الأعمال الفلسفية مثل « الأخلاق الى نيقوماخوس » لأرسطو الذى ترجمه قديما اسحق بن حنين وحديثا أحمد لطفى السيد لمعرفة حدود وطبيعة وغاية الترجمة الفلسفية فى عصرها القديم والحديث .

(٢) د. عثمان أمين : الجوانية دار القلم ، القاهرة ١٩٦٤

ص ٦٢ — ٦٣

(٣) المصدر السابق ص ١٠١

(٤) يقول : « رأيت لن أعرض فى رسالتى تأثير ديكارت على اسبنيوزا ، وان أقارن بين الفلسفتين لا فى جملتهما بل فى ناحية دقيقة وعويصة منهما واعنى بها نظرية الجوهر » . محمد مصطفى حلمى : نظرية الجوهر عند ديكارت واسبنيوزا . ملخص الرسالة بالفرنسية بمكتبة جامعة القاهرة ص ١ . وقد طبع الملخص بمطبعة المستقبل القاهرة ١٩٣٢ .

(٥) د. محمد مصطفى حلمى : تقديم ترجمة الخضيرى للمقال فى المنهج ط ٢ د ل ر الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦٧

(٦) د. محمد مصطفى حلمى : طه حسين مفكرا . مجلة الفكر المعاصر فبراير ١٩٦٦

(٧) الخضيرى : مقارنة ديكارت بفلاسفة العرب ، صحيفة جامعة القاهرة للسنة الأولى ، العدد الثالث يناير ١٩٣٠ ص ٦٦

(٨) محمد ثابت الفندى : حول مقارنة الغزالي بديكارت صحيفة جامعة القاهرة العدد الثالث ، السنة الأولى ص ٢٥ — ٢٧

(٩) د. أحمد فؤاد الأهواني : تأبين الخضيرى ، مجلة للآباء
الدومنيكان بالقاهرة

(١٠) د. أحمد فؤاد الأهواني : مقدمة تحقيق « المغنى » للقاضى
عبد الجبار فيما يتعلق باكتشاف وتحقيق الكتاب فقد كتب مقالة
بالفرنسية فى العدد الرابع *Mélanges* ١٩٥٧ بالاشتراك مع الأب
قنواتى . كما كتب فى العدد الخامس مقالة أخرى يعلن فيها اكتشاف
جزئين جديدين ١٥ - ١٧ من المغنى . فى المقالة الأولى تعريف
بالقاضى عبد الجبار ووصف تفصيلى لأجزاء المغنى مع ذكر فصول
كل جزء يعتمد عليها ويشير إليها الأهواني فى تحقيقه المذكور .

(١١) يشير الأهواني الى جهد الخضيرى الذى قام بالمراجعة
للترجمة مما يبين تعمقه فى الفرنسية واهتمامه بفروع الفلسفة المختلفة
ومنها علم الجمال ، كما يبين أيضا اجتهاداته فى الترجمة حيث لبدى
بعض التعليقات على ترجمة بعض الملاحظات . هويسيمان : الاستطيقا
ترجمة أميرة مطر دار لحياء الكتب العربية . تقديم الأهواني . المقدمة .

(١٢) وهذا ما يؤكد ابراهيم مذكور فى تأبينه للخضيرى السابق
الاشارة اليه ، وعلى سامى النشار فى نشأة للتفكير الفلسفى فى الاسلام
دار المعارف القاهرة ط ٧ المقدمة ، وكذلك الأب قنولنى فى تأبينه .

(١٣) د. عثمان أمين : تأبين الخضيرى ص ٥٥٢ - ٥٥٣ .

(١٤) محمود الخضيرى : سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا
فى مائتى عام . مجلة للكتاب عدد خاص عن ابن سينا ، القاهرة
١٩٥٢ ص ٥٣ وما بعدها .

(١٥) المصدر السابق ص ٥٤ . ودراسة للخضيرى : أنصار
الشيخ الرئيس ، مجلة الثقافة العدد ٦٩١ مارس ١٩٥٢

(١٦) كما ذكر فى تقديمه لتحقيق محمد زاهد الكوثرى لكتاب
الاسفرايينى : التبصير فى الدين . وفى اطار الاهتمام بهذا العلم

يقدم لنا تحقيقا للجزء الخامس من « المعنى » الذى يتناول « الفرق
غير الاسلاميه » .

(١٧) يعد اتين جيلسون ١٨٨٤ - ١٩٧٨ - بالاضافة لكونه
توماس متخصصين فى فلسفة العصور الوسطى من أهم شراح ديكرت
اعتمد عليه الخضيرى فى ترجمة المقال فى المنهج . راجع دراستنا :
الفلسفة الاسلاميه والغريبيه الوسيطه من خلال اتين جيلسون .
مجلة الفكر للعربى بيروت العدد ٥٧ أغسطس ١٩٨٩

(١٨) د. عثمان أمين : « انية ابن سينا وكوجيتو ديكرت »
مجلة الثقافة العدد ٦٩١ . و « محاولات فلسفيه » مكتبة الأنجلو
المصريه ط ٢ القاهره .

(١٩) د. تيرى آن دورات : مشكله النفس والجسد بين ابن سينا
وديكرت مجلة المستقبل العربى ١٩٨٥ ص ١١٣ وما بعدها .

(٢٠) الخضيرى : كيف حل كانت معضلة هيوم . صحيفه جامعه
القاهره .

(٢١) وقد قام بهذا عمليا حين تولى مسؤوليه النسخه العربيه
من مجلة ديوجين التى يصدرها المجلس الدولى للفلسفه والعلوم
الانسانيه فى أول أعدادها بالعربيه ، القاهره ١٩٥٦

(٢٢) للخضيرى : المقال فى المنهج الطبعة الرابعه سميركوا
القاهره د.ت التصدير .

(٢٣) الموضوع للسابق .

(٢٤) الخضيرى : كيف نترجم الاصطلاح intuition

مجلة علم النفس مجلدا للعدد الثالث فبراير ١٩٤٦

(٢٥) الموضوع السابق .

(٢٦) تظهر هذه الخطوات مطبقة قبل ذلك بخمسة عشر عاما
فى ترجمه « المقيال فى المنهج حيث يخبرنا انه لم يأخذ بترجمة

الأساتذة لكلمة intuition بالحدس لسببين ، الأول : ان كلمة الحدس تثير كثيرا من الشبهة اذا أنها تقيد عند منطقة العرب « حركة اصابة الحد الأوسط اذا وضع المطلوب أو اصابه الحد الأكبر اذا أصيب الأوسط ، وبالجمله سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول كمن يرى تشكل استتارة القمر عند أحوال قربه وبعده عن الشمس فيحدس انه يستتير من الشمس (ابن سينا : النجاة ص ١٣٧) وهذا مخالف كل المخالفة لما يعنيه ديكارت . وقد ترجم الأستاذ هورتن كلمة الحدس في معناها المذكور بكلمة Schorfsinn أي الامضاء في الفهم ولم يترجمها intuition die srekiylative الا عندما يكون المقصود بها « النفس القدسية » أي عندما تصبح الكلمة من لغة الصوفية الذي يخالفون للفلسفة فيما لهم من معان ومقاصد (راجع الجرجاني : التعريفات ، النفس القدسية) والسبب الثاني ان لكلمة intuition في الفلسفة الأوربية معانى متعددة ويعنى ديكارت بها معنى خاصا رأينا انه يطابق مفهوم كلمة « بداهة » في اللغة العربية واستعملناها باعتبارها العمل العقلي الخاص بالادراك البديهي وهو كما يعرفه صاحب « كشف اصطلاحات الفنون » يطلق على معان منها مرداف للضروري للمقابل النظري ، ومنها المقدمات الأولية وهي ما يلغى تصور الطرفين والنسبة في جزم العقل به وبعبارة أخرى ما يقتضيه العقل عند تصور الطرفين والنسبة من غير استعانته بشيء . الخضيرى : ترجمة للمقال في المنهج ط ٤ ص ٤١

(٢٧) المرجع السابق ص ٥١

(٢٨) الموضع نفسه .

(٢٩) قارن جهد الخضيرى في ترجمة وتقديم وشرح المقال في المنهج بما قام به المترجم الانجليزى الذى أورد نص المقال في الانجليزى دون شرح أو تعقيب سوى مقدمة عامة مقتضية لجموعة النصوص المترجمة راجع :

Descartes : Discourse on Method and ther writings. Trans by F. E. Sutcliffe penguin Books 2 (ed) 1970.

(٣٠) الخضيرى : هوامش ترجمة المقال فى المنهج ط ٤

ص ٦٩ هامش ٢

(٣١) المصدر نفسه ص ٥٦ هـ ١

(٣٢) راجع ترجمة الخضيرى صفحات ٤٣ ، ٥٧ ، ٦٣ ، ٦٩ ،

٧٢ ، ٧٤ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٨٤ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٨ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ،

١٠٦ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١٢٥ .

(٣٣) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى فى جزئين ، دار للعلم

للملايين بيروت ، لبنان ١٩٧١

(٣٤) وهى تتحدد فى أربعة قواعد هى :

القاعدة الأولى : البحث فى الكتب العربية القديمة عن اصطلاح

مستعمل للدلالة على المعنى المراد ترجمته ويشترط فى هذه القاعدة

أن يكون اللفظ الذى استعمله القدماء مطابقا للمعنى الجديد .

القاعدة الثانية : البحث عن لفظ قديم يقرب معناه من المعنى

الحديث فيبدل معناه قليلا ويطلق على المعنى الجديد مثال ذلك ما ترجم

به لفظ intuition الذى أطلق عليه لسم الحدس بعد أن وسعنا

معناه القديم .

القاعدة الثالثة : البحث عن لفظ جديد لمعنى جديد مع مراعاة

قواعد الاشتقاق العربى ، كأن يستعمل الشخصية للدلالة على

personnalite

القاعدة الرابعة : اقتباس اللفظ الأجنبى بحروفه على أن

يصاغ عربيا (التعريب) وذلك فى أنيق الحدود ، عند عجزنا عن

اشتقاق لفظ عربى للدلالة على المعنى الجديد .

(٣٥) فموقفه من علوم زماننا يذكرنا بموقف الغزالى فى المنقذ من

الضلال (ص ٢٥) فقد شك كما شك الغزالى . جميل صليبا : مقدمة

ترجمة كتاب ديكارت مقالة الطريقة ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع

الانسانية لليونسكو بيروت ١٩٥٣ ص ٢٦ - ٢٧ ، ٩٧ ، ٩٩ .

(٣٦) جميل صليبا : المصير السابق ص ٤٦

(٣٧) المصدر نفسه ص ٩٠

(٣٨) المصدر السابق ص ١٠٥ هـ ٣

(٣٩) المصدر السابق ص ١١٣

(٤٠) المصدر نفسه ص ١٤ ، ٦٨

(٤١) يقارن صليبا في المحاضرة الخامسة « نظرية النفس عند ابن سينا » بين ديكارت والشيخ الرئيس فأبن سينا في برهان الرجل المعلق سابق على ديكارت ص ١٠٤ - ١٠٥ ، ويتحدث صليبا عن رأى ابن سينا في اللذة التي تنشأ عن الشيسور بالكمال ويبين ان هذا الرأى يشبه برأى ديكارت ص ١٢٩ راجع صليبا : من أفلاطون الى ابن سينا ، دار الأنجليس بيروت ط ٣ ١٩٨٣ ص ١٠٤ - ١٠٥ - ١٢٩ وتحتاج مقارنة ديكارت وابن سينا عند صليبا وللخضيري الى مناقشة موسعة ولكن قبل كل شيء يبق لهما خاصة الأول فضل تمهيد الطريق لتجريب للنصوص الكلاسيكية الديكارتية الى العربية حيث واصل بعده كل من نظمي لوقا وعثمان أمين وكمال الحاج ترجمة نصوص ديكارت .

(٤٢) د. عثمان أمين : لمحات من الفكر الفرنسى . للنهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٠ ص

(٤٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف للقاهرة دوت ص

(٤٤) الكسندر كواريه : ثلاثة دروس في ديكارت ترجمة يوسف كرم ، اشراف طه حسين مطبوعات الجامعة المصرية ص ٢
(٤٥) المصير السابق ص ١

(٤٦) يوسف كرم واهراميم مذكور : دروس في تاريخ الفلسفة مطابع مذكور وأولاده بمصر للقاهرة ١٩٥٤ ص ١١٥ وما بعدها (الباب الثالث : رينيه ديكارت) .

- (٤٧) حسين تقى اصفهاني : رينيه ديكارت مجلة العصور ،
القاهرة العدد الرابع المجلد الأول ص ٣١٠ .
- (٤٨) المصدر السابق ص ٣١٠ — ٣١٢ .
- (٤٩) انظر مجلة الحديث السورية العدد التاسع السنة الحادية
عشر سبتمبر ١٩٣٧ الفيلسوف رينيه ديكارت : نظرة عامة على حياته
وآرائه الفلسفية ص ١٤٨ .
- (٥٠) المصدر السابق ص ٦٤٩ .
- (٥١) نفس الموضع السابق .
- (٥٢) السيد أحمد محمد عيتاني : الطريقة العلمية والقواعد
الأربع للبحث والتفكير للفيلسوف الفرنسي الكبه رينيه ديكارت .
مجلة الرسالة • يونيه ١٩٣٨ .

الفصل الرابع

الديكارتية والتفسيرات المثالية

الفصل الرابع

الديكارتية والتفسيرات المثالية

مقدمة : عثمان أمين وديكارت :

كان من للطبيعى انطلاقا من الأصول الأولى للدرس الديكارتى فى الجامعة الأهلية ، ومن العاصفة التى أثارها طه حسين فى دعوته للمنهج الديكارتى ومن اللغة الفلسفية التى حاول بها الخضيرى تقديم أهم نصوص ديكارت أن تدشن الديكارتية فى العربية بما يليق بها باعتبارها أكثر المذاهب ارتباطا بالمثالية والاتجاهات الحدسية الايمانية . حيث وجدت لدى عثمان أمين الذى - يقتضينا الواقع ان نسجل انه يعد بحق من بناة الفكرة للفلسفى المصرى المعاصر - ذلك القبول العقلى والتعاطف الروحى الذى جعل منه - كما كتب البعض - بيت ضيافة لديكارت . فهو ديكارتى فى منطقته ومنهجه وفى عقلانيته ومثاليته ^(١) مما أدى الى سيطرة فهمه وتفسيره لديكارت على أجيال عديدة ولدى أكثر من باحث من أقطاب الباحثين فى فلسفة أبى الفلسفة الحديثة الذين قدموا فلسفة ديكارت باعتبارها الفلسفة المثالية التى ترادف معنى الفلسفة نفسها .

وقد كان ديكارت يمثل بالنسبة لصاحب الجوانية اختيارا . وحين اختار عثمان أمين ديكارت اختار العقل وللتتوير والارادة والحرية حيث انطلق من هذه الأسس الى تقديم جوانيته التى تتأسس على الوعى وكان ديكارت وراء احتفائه الكبير برواد الوعى الانسانى فى الشرق : الأفغانى والكواكبي واقبال ورائد الفكر المصرى محمد عبده . ان اهتمام عثمان أمين بديكارت يفوق كل وصف بحيث يمكن القول ان ما كتبه عن ديكارت أكثر مما كتبه عن أى فيلسوف آخر وأكثر مما كتب

فى العربية عن أبى الفلسفة الحديثة ، وأصبحت مؤلفاته عنه المرجع الكلاسيكى المعتمد الذى يشير به أستاذ الفلسفة لطلابه من أجل معرفة ديكارت . وحين نتساءل عن الأفكار التى كان يلتمسها عثمان أمين عند ديكارت يجيبنا : « ان ديكارت قال للانسان خير ما يمكن أن يقال ، قال له لا تقبل شيئاً على انه حق ما لم يتبين بنور الفطرة وبداهة العقل انه حق وقال له أولاً : انتبه ! أنت تفكر فأنت موجود ، وقال له أخيراً « افق أنت حر فأنت اذن مسؤول » (٢) .

لقد سار عثمان أمين مع ديكارت فى نفس الطريق الفلسفى لكن سؤالنا هنا هو كيف تعامل عثمان أمين مع ديكارت والى أى جانب من جوانب فلسفته المتعددة الأنتاء توقف ؟ وماذا رأى فى فلسفة ديكارت وماذا قدم منها ؟ وبمعنى أدق ما هى صورة ديكارت عنده وما أثر هذه الصورة فى الثقافة العربية والفكر العربى . ويمكن القول بداية انه لا يمكن فصل تفكير عثمان أمين واختياراته الفكرية عما كان يحدث فى مصر فى نهاية الثلاثينات وبداية الأربعينات حينما تحددت صورة ديكارت لديه أثناء وبعد عودته من بعثته بفرنسا . لقد كانت مصر تبحث عن الاستقلال والحرية وكانت النخبة المثقفة تسعى نحو العقلانية فى الفكر والليبرالية فى السياسة وليست أفكار أحمد لطفى السيد منعزلة عما نحن بصددده فقد أثرت فى طه حسين ومصطفى عبد الرزاق اللذان أثر بدورهما فى طلاب الجامعة ومنهم عثمان أمين (٣) الذى وجد فى منهج ديكارت وفلسفته اشباعاً لأفكاره لقد كان يريد الوعى والتثوير وقد وجدتهما فى « الكوجيتو » الا أن الكوجيتو بداية وليس نهاية وسيلة وليس غاية . ان عينا على ديكارت وأخرى أكثر شفافية واحداً أبصاراً على اللغة العربية (٤) والفكر العربى ، ومن هنا كانت الديكارتية أساس الجوانبية وهذا يستدعى منا التوقف عند عثمان أمين : حياته وكتابات وأفكاره لمعرفة البدايات الأولى فى طريقه نحو المثالية الديكارتية .

أولا : البدايات الأولى نحو المثالية :

علينا قبل أن نعرض للنسق الديكارتي الذي قدمه عثمان أمين وهو بلا شك أكمل صورة قدمت في العربية للفلسفة للديكارتية ، أن نؤسس لذلك ببيان البدايات الأولى التي وجهت فيلسوفا نحو ذلك النمط الذي ارتضاه للديكارتية وكما سنعلم فإن هناك صور أخرى وتفسيرات مغايرة لديكارت وفلسفته تخالف الصورة التي قدمها صاحب « الجوانية » . عثمان أمين يعي ذلك حين خصص الباب الرابع من الطبعة السابعة من كتابه عن ديكارت لدراسة للتأويلات المختلفة لفلسفته . كما أن في العربية جهودا أخرى تفسر ديكارت بصورة مغايرة لتفسيره . فما هو فهمه له ؟ وما الذي جعله يختار التفسير المثالي لفلسفة ديكارت الذي انطبعت عنده بصفة روحانية ؟ علينا أن نرجع للبدايات الأولى لعثمان أمين والتوجهات الأساسية له منذ بداية حياته الفلسفية التي يؤرخ لها بانضمامه الى قسم للفلسفة بالجامعة المصرية .

يقص علينا عثمان أمين في « الجوانية » رحلته من القرية الى الجامعة ويحدثنا عن اصراره على دراسة الفلسفة ، وعن السؤال الذي كان يشغله كثيرا ويؤرقه أحيانا عن ضرورة وجود فلسفة حياة يمتد أثرها الى الشعب والجمهير . « فلسفة تضع لنا مبادئ عامة لتربية حياة جديدة فتوقظ الشعور الوطني في أبناء الأمة وتجعلهم يأبون حياة الضيم والمذلة ويحققون حياة الحرية والكرامة » . ويذكر تأثره بأحمد لطفى السيد الذي حدثهم عن « أثر المفكرين والفلاسفة في تهيئة الأذهان للإصلاح والطموح الى عالم أفضل »^(٥) كما توثقت علاقته بالشيخ مصطفى عبد الرازق وكان لتوجيه الشيخ دورا في تحديد مساره الفلسفى لقد وعى حديث الشيخ في ندواته بمنزله بعابدين عن أنجع الوسائل لتغذية الحركة الوطنية وتنمية للوعى القومى بغية التخلص من الحكم الأجنبى وتحقيق الاستقلال للقام^(٦) وبالإضافة الى هؤلاء فقد كان هناك أحمد أمين — الذى سمع منه لأول مرة بالعربية

عن ديكارت - ومنصور فهمى ، وهناك بالأخص يوسف كرم بالاضافة الى الأساتذة الفرنسيين : اندريه لالاند واميل برييه وهما ممن امتد تأثيرهم عليه فى بعثته الدراسية فى فرنسا .

وقد حدد عثمان أمين لنفسه بعد عودته من البعثة مشروعا ثقافيا من جزعين الأول أطلق عليه « سلسلة أعلام الفلسفة » وقد صدر منها : الرواقية وديكارت والثانى « سلسلة نفائس الفلسفة الغربية » الذى حدد لنا معاله فى مقدمة ترجمته لكتاب اليربانية « دفاع عن العلم »^(٧) ويخبرنا فى تصديره للطبعة الثانية من « الفلسفة الرواقية » عن السبب الذى من أجله اختار الكتابة عن الرواقيون فهم أخلاقيون مثاليون وهم « جوانيون » يلتفتون الى الحياة الداخلية للإنسان ولا يبالون بما يقع لهم من أحداث خارجية . وكان هدفه من نشر كتابه « ان تجد فيه شبيبتنا الواعية نماذج حية ملهمة للبطولة والكفاح ودورسا نافعة فى الثبات على المبدأ والإخلاص للواجب وتعاليم ايجابية قوية تشد من أزرها فى السعى الى المثل العليا والذود عنها »^(٨) .

ويحدد لنا فى تصديره لكتابه عن « شيلر » بواعثه للاهتمام بالفيلسوف الانجليزى صاحب المذهب الانسانى : وأحد هذه البواعث يمت الى شعوره للقومى والثانى يمت الى مزاجه الفلسفى . وطبيعة هذا المزاج تتحدد فى : ضيق بالمازاهب التجريدية الجافة ، ونفورا من الفلسفة الاطلاقية المتعالية حيث نجد الفلاسفة ضيقوا بتجربتنا من ناحية العاطفة والارادة بينما وسعوها - بغير حساب - من ناحية الفكر واهتمام بالفلسفة التى ترضى القلب كما تقنع العقل . ان عثمان أمين يدعم العقل بالقلب والوعى بالروح وهذا ما يتضح فى مجمل محاولاته الفلسفية . ففى كتابه الذى يحمل نفس الاسم « محاولات فلسفية » يقدم لنا مجموعة من الدراسات المختلفة « ألف بينها احساس واحد وغرض واحد هو الابتهاج بطلب المعرفة والسعى الى سبيل الحق والاتجاه الى قيم الروح »^(٩) .

ويتحدد موقف عثمان أمين الفلسفى فى السعى لتأكيد قيم للروح
متمتمة القوى الروحية فى الفرد أهم بكثير من تنمية قواه الذهنية لكى
يصل إلى درجة النضج بمعناها الصحيح^(١٠) فالروح والفكر هما
الأساس فى قيام الحضارة ومن فضل ديكارت على الانسانية المفكرة
أن أصبح واضحا للعيان أن المثل الأعلى للوجود الانسانى هو تحقيق
وعى الانسان لذاته ولكانه فى العالم وهذا للمعنى الحديث من
معانى النظر الفلسفى هو الذى ينبغى أن نحرص كل الحرص على
إذاعته وتعميمه حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدي فى المجتمع رسالتها
الجيلية .

وعلى ذلك يمكن تحديد السمات التى تميز الروح الفلسفى عند
عثمان أمين كما تظهر فى كتابه « الجوانية » وتحديد خصائصها
« فهى فلسفة نبتت من تأمل روح الدين والأخلاق » ، « فلسفة مفتوحة
لا تريد أن تكون مذهباً مطلقاً » ، تستند على تركية الوعى الانسانى
وممارسة الحرية النفسية وتسعى الى تعميق فهمنا للمقاصد والمعانى
والقيم^(١١) ويؤكد أن منهج جوانيته لا يزال كبير الأهمية لفهم العالم وفهم
الانسان فضلا عن أنه يفسح الطريق لترسم للمثل الأعلى وتخطى
« ما هو كائن » الى « ما حقه أن يكون » ويثبت الايمان بقدرة الروح
المخالص على العلو على حدود الواقع فى المكان والزمان واليقين بحرية
الذات الواعية فى الصنلاخ للفرد واصلاح الجماعة ، وثبتن لنسا
« محاولات الفلسفية » خصائص فلسفته من جهة واهتمامه بديكارت
من جهة أخرى . وفى تناوله للشك الميتافيزيقى يذكر الشك المشروع
وهو قريب من الذى دعا اليه امام الفلسفة الحديثة ويتناول شك
ديكارت مبينا مشروعته ويبحث فى الباب الثانى فى عدة موضوعات
يهمنا منها : دراسته التى يقارن فيها بين « أية ابن سينا وكوجيتو
ذكارت » ودراسته عن « المثالية الديكارتية »^(١٢) مخور اهتمامه الدائم
هذا يغين الحيز الذى يشغله ديكارت فى محاولات الفلسفية .

وتقوم الفلسفة عند عثمان أمين على أسس هي : الوعي والارادة والحرية من أجل تدعيم قيم للروح مقابل قيم المادة كما يتضح من كتابه « شخصيات ومذاهب فلسفية »^(١٤) حيث يؤكد أهمية الفلسفة من أجل سد النقص في القوة الروحية تماما كما فعل ديكارت فالفلاسفة هم رافعوا لواء القيم الروحية ، هذه الأسس هي التي وجهت عثمان أمين نحو « رواد المثالية الغربية »^(١٥) كما وجهته نحو « رواد الوعي الانساني في المشرق الاسلامي »^(١٦) .

ان عثمان أمين بشهادة مذكور « فيلسوف كبير وباحث فذا » تعددت أهدافه وتنوعت مراميه ، ألف وترجم ، شرح وعلق وأتاح لقرائه أن يقرءوه في العربية والفرنسية والانجليزية ، وهي في تأليفه وتحقيقه يوازن بين الآراء ويقابل بين النصوص وله في كل ذلك موقف خاص ورأي شخصي ، وهو حين يؤلف أو يكتب انما يعبر عن نفسه ويقدم ثمار جهوده وما من مؤلف من مؤلفاته الا ويحمل طابعه الخاص ويعبر عن شخصيته^(١٧) . وهذا الحكم ينطبق على جهده الأساسي في الفلسفة الحديثة عامة وفلسفة ديكارت على وجه الخصوص التي تحمل خصائص عثمان أمين بنفس المقدر الذي تعبر به عن أفكار ديكارت ومن هنا كانت الديكارتية كما قدمها صاحب الجوانية فلسفة مثالية روحانية كما سيتضح في الفقرة القادمة عن الأستاذ ومن تابعوا تفسيره للمثالي .

ثانيا : الجوانية والديكارتية في شكلها الديني الايماني :

لقد ساهم عثمان أمين في نشر الديكارتية أكثر من نصف قرن منذ تخرجه في الجامعة عام ١٩٣٠ حتى وفاته في ١٧ مايو ١٩٧٨ وقد تنوعت اهتماماته بهذه الفلسفة بين التأليف والترجمة والمحاضرة بالعربية والفرنسية فالأستاذ عضو شرف « جمعية أصدقاء ديكارت » وقد تنبه منذ فترة ليست بالقصيرة الى أثر « ديكارت في مصر » وهو أثر له فيه فضل ، وحاضر تحت هذا العنوان في الجمعية الديكارتية

فى باريس^(١٨) . لقد أفاد عثمان أمين من ديكارت فى تحديد معنى وطبيعة الفلسفة واتخذ منه نقطة انطلاق فى نقد الاتجاهات المخالفة له من وضعية ووجودية وصولا الى المعنى للحق الذى يرتضيه للفلسفة . لقد تعلم مما بينه ديكارت من « حقيقة الكوجيتو » ان يقظة النفس وانتباه الذهن هى للشرط الأول لسلوك الطريق الفلسفى^(١٩) ومن هنا فالأستاذ وجد صدى نفسه فى الفيلسوف فهو يتفق معه فى الكثير من الآراء^(٢٠) .

فالعقل والفكر والكوجيتو والوعى هم المعبر الأساسى الى عالم الفلسفة والحقائق وهذا المعبر أو الطريق هو الذى عبده ديكارت وأشار للانسانية أن تسلكه ومن هنا فهو قريب الى نفس عثمان أمين الذى كتب فى مقدمة الطبعة السابعة من كتابه الهام عن ديكارت يصفه بأحب الصفات الى نفسه تلك الصفة التى يعطيها لمن يأنس اليهم فى تاريخ الفلسفة وهى « الإيجولانية » فاذا كانت الجوانية عند صاحبها « أصول عقيدة وفلسفة ثورة » وأنها محاولة فلسفية طموحة أقرب ما تكون الى المذهب الذى يدعو اليه . فمن هنا نعرف كم أحب الرجل ديكارت لقد أحب عثمان أمين ديكارت وخشى للبعض من هذا الاسراف فى الحب . أما لماذا هذا الحب الدائم وللبكر والكبير فذلك لان ديكارت عنده رائد من رواد التنوير فهو الموكل بتتقية الأذهان وتنوير العقول « وسورته صورة العامل المصرى الموكل باضاءة مصابيح النور فى شارع البرموني فى عابدين »^(٢١) . وسنلاحظ كلما تقدم بنا للبحث تلك الاحالات المتبادلة التى يقيمها عثمان أمين بين ديكارت وفلسفته من جهة والحياة المصرية والشخصيات الشرقية واللغة العربية من جهة ثانية . وتلك الاحالات لا تخلو من دلالة ، وأظن أن هذه الدلالة لم تكن لتتضح لو كان عثمان أمين ليس عربيا مثلا أو كتب هذه الدراسات عن ديكارت أثناء بعثته فى باريس ، انه كباحث عربى لا يستطيع الا أن يقدم ديكارت عبر هذه الصفة ومن خلال هذه الاحالات .

ان رائد « الجوانية » الذي أحب اللغة العربية وكتب كثيرا عن فلسفتها وأختير في سنوات عمره الأخيرة عضوا بجمع الخالدين يرى فيما كتبه عن « الجوانية » وفلسفة اللغة العربية ان أول السمات التي تتميز بها لغة القرآن هي أنها تنحو نحواً من المثالية لا نظير له في أى لغة من اللغات الحية ويرى أن الغربيين يجاهدون من وراء لغاتهم الى رفع النقاب عن المثالية التي لم يستطع استكشافها منهم إلا اثنان من كبار فلاسفتهم المحدثين : « ديكارت وكانط » (٢٣) . وقد بين في محاضرة ألقاها على جمهور فرنسي عن « ديكارت واللغة العربية » ان الديكارتية أقرب الفلسفات الغربية مطابقة لفلسفة اللغة العربية .

واذا أردنا متابعة اهتمام عثمان أمين بديكارت فاننا نقرأ في « الجوانية » انه استمع الى درس أحمد أمين عن ديكارت وكان هذا الدرس أول وأوضح ما سمع وقرأ باللغة العربية عن أبى الفلسفة الحديثة . وكتبت يوميات « جوانية » في الأحد ٦ يناير ١٩٢٩ يقول : « قرأت ما استطعت من مؤلفات ديكارت » ويحدد في ١٩ مارس من نفس السنة منهجه في دراسة ديكارت وهو التعمق في معرفة الفيلسوف في مصادره وآثاره (٢٣) ويعود اليه في مستهل عام ١٩٣٠ بتوجيه اندريه لالاند الذي أشار اليه بالبحث في مسألة التمييز بين « النفس والبدن » وكان هذا التوجيه بمثابة تحديد المسار نحو الديكارتية .

وقد كان تعمقه للديكارتية واهتمامه بها بداية نقد بعض جوانب حياتنا الفكرية السلبية بمقارنتها بالاهتمامات الايجابية بديكارت في الغرب لقد عاد الى ديكارت بتوجيه أستاذه لالاند وعاد الى مجموعة آثاره المنشورة في الطبعة المعتمدة للكبيرة طبعة ادام وتانرى . وكان أول ما استرعى نظره هو العناية التي بذلها هذان العالمان في اخراج هذه الطبعة محققة على أوثق أصول التحقيق العلمي منشورة على نفقة الدولة الفرنسية . فيقارن بين هذا الاهتمام الثقافي

بالفلسفة فى الغرب وبين عدم اهتمامنا نحن بأعلامنا» (٢٤) • وقام أيضا بتوجيه لالاند باعداد بعض المحاضرات عن « ديكارت » يقول فى يوميات ٢٦ فبراير ١٩٣٠ : « ألقى اليوم بالدرج الشرقى بالكلية محاضرتى الثانية بالفرنسية عن التمييز بين النفس والبدن فى فلسفة ديكارت أمام جمهور طلبة الفلسفة وبحضور الأستاذ لالاند • • • وختمت البحث بكلمة عن أثر النظرية الديكارتية فى تدعيم المذهب الروحى وفى تأسيس الميتافيزيقا على علم النفس ، وينيت فضل فيلسوف القرن السابع عشر فى وضعه « للوعى الانسياني نقطة بداية للمعرفة مورا بكلمة هيغل : أن ديكارت هو فى الحقيقة الرائد للحق للفلسفة الحديثة من حيث أنها تعتد بالفكر اعتدالا كثيرا وتجعله أصل الأصول جميعا » (٢٥) • ولم يتوقف عثمان أمين عن الكتابة عن ديكارت طيلة حياته ويأتى فى مقدمة هذه الكتابات سفره الضخم عن ديكارت الذى صدرت طبعته الأولى فى القاهرة ١٩٤٢

ويمكن أن نتتبع عبر الطبقات المختلفة للكتاب تطور فهم عثمان أمين لفلسفة ديكارت خلال أكثر من ثلث قرن منذ الطبعة الأولى حتى السابعة [الأخيرة فى حياته] ١٩٧٦ : حيث يرى فى البداية أن دراسة مؤلفات ديكارت من ضرورات كل ثقافة رفيعة عميقة (٢٦) • ويقف الأستاذ فى دراسته عند المسائل الكبرى لانه يقدم كتابا مدرسيا قاصدا أن يكون أداة نافعة للباحثين مثيرة لهمم المستريدين • • من أجل أن يسد فراغا ظاهرا فى دراسة الفلسفة وتاريخها فى مصر والعالم العربى (٢٧) • وما ان صدرت لطبعة الأولى حتى أحدثت اهتماما كبيرا تمثل فيما كتبه يوسف كرم (٢٨) — الذى تتلمذ عليه عثمان أمين — والعقاد الذى حرص المؤلف على نشر رسالته اليه فى مقدمة الطبعة الثانية ١٩٤٦ التى قدم فيها بعض البحوث التكميلية حول الفلسفة الديكارتية خاصة عن « نظرية ديكارت فى الاجتماع » وأثر الفلسفة الديكارتية •

وصدرت بعد ست سنوات الطبعة الثالثة في سبتمبر ١٩٥٢ أى بعد ثلثمائة عام على وفاة الفيلسوف وكثرت الكتابات عنه . ولم يتخلف كتاب للعربية عن المشاركة في هذه الذكرى فقد ساهم كل من : عباس العقاد وعادل الغضبان في الكتابة عن ديكارت^(٣٨) . وفي هذه الطبعة الثالثة أضاف عثمان أمين فصلا جديدا عن « علم الجمال للديكارتى »^(٣٩) . وآخر عن « الدراسات الديكارتية » مع كثير من الهوامش والمراجع . وقد تحولت الديكارتية عند عثمان أمين مع الطبعة الرابعة ١٩٥٧ من كونها ضرورة من ضرورات كل ثقافة رفيعة عميقة لتكون محاولة تحقيق وعى الإنسان لذاته ولمكانه فى العالم بحيث يرد كل أرائه الى أفكار واضحة متميزة . . وهذا للمعنى من معانى النظر الفلسفى هو المعنى الذى يجب أن نحرص على لذاعته وتعميمه حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدي فى المجتمع الحاضر رسالتها الجلية^(٤٠) . هنا تظهر لأول مرة كلمة المجتمع أو دور « للوعى الديكارتى » فى المجتمع الحاضر فمفهوم الفلسفة ورسالتها الحقيقية على نحو ما أراد لها ديكارت قد برز فى أيامنا هذه (السنولت الأولى للثورة) وليس ادل على ذلك من أن الرئيس عبد الناصر حين أراد أن ينشر آراءه اختار كلمة الفلسفة عنوانا لكتابه « فلسفة الثورة »^(٤١) . هنا تجاوز دور الفلسفة عند عثمان أمين مجرد الثقافة الى أن تصبح وعيا بأهداف المجتمع وتحولت الكتابة عن « ديكارت » الى مناسبة للحوار والنقاش مع غيره من الأساتذة الداعين الى اتجاهات فلسفية مختلفة وكانت للديكارتية مقابل هذه الاتجاهات هى الفلسفة بآل التعريف هى الأساس والمعيار لما سواها .

قدم عثمان أمين « الديكارتية » باعتبارها الـ « فلسفة » مقابل الاتجاهات الوجودية والوضعية . وبالطبع لا يقصد الوجودية الفرنسية أو الألمانية ولا الوضعية الانجليزية بل يقصد الدعوة الى تلك المذاهب (الموضات) فى بلادنا . هنا تجاوز عثمان أمين النقل والعرض الى تبني الديكارتية ذات الصفة الجوانية والتفسير البثالى فى مناقشة

الاتجاهات الفلسفية في مصر . أو بمعنى أدق امتداد هذه الاتجاهات الغربية في بلادنا فالديكارتية هي الفلسفة بألف لام التعريف ، أما «الموضوعة» المذهبية الجديدة التي وردت إلينا في السنوات الأخيرة من فرنسا وإنجلترا وأمريكا متشحة بوشاح «الوجودية» تارة «والموضعية» تارة أخرى فما هي إلا بدعة ماجنة لا صلة بينها وبين مذاهب الفلسفة الخالدة . من ثم فهي — في رأيه — لا تلقى رواجاً إلا في مجتمعات حائرة ولا يطيب لها عيش إلا في بيئات متعفنة فذلك الطرباز من الوجودية الفرنسية الملحدة الذي قرعت له الطبول في بلادنا إنما هو مذاهب جماعة من المتهاكلين المتشائمين اقفرت نفوسهم من الايمان فأعلنوا الزندقة ديناً والقذارة فناً والبذارة أدباً ورأوا الحياة سخفاً يورث القلق والضجر والقرف واعوزتهم النية الطيبة والضمير الحي وتمادوا في الدعوة الى مولقف من الحياة لزجة مائعة فتراهم يتشددون بالحرية ويباهون بالانحلالية ويتخذون شعاراً « لا تستح واصنع ما شئت » (٢٣) .

ويستمر هذا الموقف الديكارتى الجولانى من الوجودية ، وتخف حدته ويتطور الى حوار خلاق بلغة فلسفية هادئة ، كما نجد ذلك فى حوارهم مع سارتر ، الدراسة الثانية من « لمحات من الفكر الفرنسى » حيث يرجع عثمان أمين قول سارتر « ان ما نختاره لا يمكن أن يكون حسناً عندنا دون أن يكون حسناً عند الجميع الى نظرية الارادة الأخلاقية عند ديكارت » (٢٤) . ويرجع عبارة سارتر أن للحرية هي وعيها فى النهاية الى الكوجيتو الديكارتى . ويناقش العديد من القضايا الوجودية على ضوء فلسفة ديكارت . ويرى أن الزعم بان ديكارت كان يدعو الى ما يدعو اليه سارتر أن نعمل بغير أمل « أبعد ما يكون عن التعبير عن روح الأخلاق الديكارتية » (٢٥) . كما يظهر موقفه من الوجودية أيضاً فى تصديره ترجمة نصوص هيدجر فى « الفلسفة والثشعر » حيث يخف هجومه على الوجودية وعلى هيدجر الذى يستشعر لديه الحنين للوجود ومن هنا فموقفه موقف اعراض لا كراهية « (٢٦) » .

كما يقدم الديكارتية مقابل ذلك انضرب من الوضعية الانجليزية
والأمريكية تلك التي جاءت إلينا في زفة وجري بعضهم في ركابها
وتشبهت البعض الآخر بأذيالها والتي اننفدها انتقادا حادا فهي مذهب
جماعة من ذوي البلادة والبلالة حفظوا من العلوم صيغا لم يفهموها ،
وأخذوا يلوكونها في رطانة مرذولة ويرددونها في حذقة مفضوحة
وقد عجزوا في رأيهم عن ادراك أى فكرة عامة فالتصقوا بعالم
الحسيات واعتبروا ما عداه خرافة وأخذوا يتفاخرون بانحار الروح
والسخرية من العقل والاسارة واضحة في حديث عثمان أمين فهو يرى
أنهم تشبهوا بالأمر الولقع فيما يزعمون وتعلقوا بالتجربة الراهنة
فيما يدعون واتخذوا شعارا لهم : « لا تفهم ولا تعقل ، وثابر على
المكابرة والمقاومة » (٢٧) .

لن نتوقف هنا أمام هذه القطيعة التي حاول عثمان أمين اقامتها
بين العقلانية الديكارتية والمذاهب الشعورية الوجودية والحسية
للوضعية . ولا ذلك الرفض لما عداها من فلسفات وان كانت لغه
صاحب العقلانية هنا عاطفية أكثر من كونها منطقية ، حماسية أكثر من
كونها عقلانية فان ذلك يعود في النهاية - الى كونها بعيدة عن الروح
قريبة من المادة مما لا يتفق مع مثاليته الجوانية - ان عثمان أمين
لم يحاول رصد وتحليل للفكر الفلسفى في مصر المعاصرة ولكنه أراد
التثبيت للديكارتية الروحية أمام ما قد يطغى عليها من اتجاهات
أخرى . وبعد بيان عثمان أمين تهافت هذين الاتجاهين يرى انه يجب
الا تستهويننا من تلك المذاهب بريق زائف ويقدم بدلا منها الديكارتية
وهي عنده الفلسفة الايجابية صديقه الوعى والعقل والايمان « (٢٨) .

ويعدد في مقدمة للطبعة الخامسة الأبحاث المختلفة التي ظهرت
عن فلسفة ديكارت والتي ألقى في مؤتمر الفلسفة في « روايومون »
بفرنسا ١٩٥٧ وطبعت في مجلد ضخيم يضم أبحاث ومناقشات
المؤتمر الذي اشترك فيه كثير من الديكارتيين ويهدف من ذكر هذه

الأبحاث أن يجد للدراسين من شبابنا في هذه البحوث مادة نافعة للتفكير الفلسفى • ويضيف فى طبعة الكتاب السادسة الى الباب الثانى فصلا خامسا عن « المقال فى المنهج » ويوسع الفصل السادس من الباب الثالث عن « مذهب الأخلاق » والفصل الأول من الخاتمة عن « ديكارت والتجديد للفلسفى » وذلك بإضافة ترجمة الرسالة التى وجهها برجسون الى مؤتمر ديكارت المنعقد فى باريس ١٩٣٧ (٢٦) •

وتظهر مقدمة الطبعة السابعة تحمس عثمان أمين الشديد لديكارت، وتفسر فى نفس الوقت طبيعة وسمات الديكارتية كما يعبر عنها صاحب « الجوانية » فهو يرى أن من حق الأمة الفرنسية أن تعتر بأكبر أبنائها ديكارت ، الذى ظل متمسكا بعرى عقيدة دينية خالصة كان لها أكبر الأثر على مذهبه العقلى وأفكاره العلمية (٢٧) • لقد أعلى من قيمة الوعى الإنسانى ويتضح من تأمل الكوجيتو الديكارتى أن المهمة الأولى للفلسفة هى دراسة « الأنية » أو الوعى الإنسانى • والولقع أنه ابتداء من ديكارت أصبحت الفلسفة تحليلا للوعى وتحليلا للكاتة وقواه • ووعى الإنسان لذاته أصبح أساس كل فكر يقوم لدى الإنسان • وقد دفع هذا الاهتمام بالوعى عثمان أمين الى تقديم جوانيته التى تنطلق من الوعى وكان وراء احتفاله الكبير برواد الوعى الإنسانى فى الشرق : الأفغانى وأقبال ومحمد عبده وان كان الاهتمام بالأستاذ الامام سابقا أو على الأقل مصاحبا للاهتمام بديكارت •

ثالثا - الديكارتية الجوانية ورائد الفكر المصرى :

ان الديكارتية التى شغل بها عثمان أمين وشغلت كتاباته ظهرت فى أعماله الأخرى التى اهتم بها حيث نجد لها فى ثنايا كتاباته الأخرى ، عن رواد الفكر العربى الاسلامى • وسوف نتوقف فى هذه الفقرة عند اهتمامه بالشيخ محمد عبده وبيان كيف كانت الديكارتية الضوئ الذى كتب به الأستاذ عن جوانب هامة من أفكار الشيخ الإمام محمد عبده رائد الفكر المصرى •

لقد قارن عثمان أمين — كما يخبرنا في الجوانية — بين عناية الفرنسيين بطبع أعمال ديكارت محققة وإهمالنا العناية بآثار محمد عبده . وبعد أن حاضِر عن ديكارت طلب من منصور فهمي — بعد أن بلغه نبأ المحاضرة — أن يعد تحت إشرافه بحثاً في الأخلاق الإسلامية في رأي محمد عبده^(٤١) . وفي عرضه للتأملات الديكارتية في مجلة تراث الإنسانية يتحدث في فقرة هامة عن « ديكارت ومحمد عبده » . فقد تجلّى أثر هذه الفلسفة [الديكارتية] عند الأستاذ الإمام في البذونات الأولى من هذا القرن . فلا يخفى أن الدعوة التي نهض بها الإمام لإصلاح المجتمع الإسلامي عموماً وإصلاح العقلية المصرية خصوصاً ، إنما تقوم على اصطناع منهج ديكارت في الأفكار الواضحة المتميزة وفي تغليب حكم العقل على أحكام الهوى والعاطفة وتوضح ديكارتيته في محاولته إدخال الدراسات المنطقية في الجامعة الأزهرية ، وفي اصطناعه اليقين والمبداهة معياراً لصحة الروايات وتلفيقها^(٤٢) .

ومهما يكن من أمر المبالغة في تأثيرات ديكارت على أفكار محمد عبده ، فإن المهم هنا في هذا المقام هو المقارنة بينهم في حد ذاتها وإن كان كل منهما يمتاز بالعقل الحذر الهادئ المهادن ولا تظهر مواقفهما الحاسمة إلا عند تلميذ الأول [اسبينوزا] وأستاذ الثاني (الأفغانى) . ومن طريف ما يذكره عثمان أمين في هذا المقام هو عثوره في مكتبة الأستاذ الإمام منذ أكثر من ربع قرن على جميع مؤلفات ديكارت في نصوصها الفرنسية . يقول : « وجدت على كثير منها تعليقات وهوامش بخط الأستاذ نفسه ، ومما استرعى نظري آنذاك بصفة خاصة كثرة التعليقات التي كتبها على التأملات وخصوصاً على القسم الذي يورد فيه ديكارت الأدالة المعروفة لاثبات وجود الله » . ويذكر عثمان أمين في هذا الصدد أن الأستاذ قد أشار غير مرة في الحروس التي كان يلقيها في دار الافتاء إلى ما يمكن أن يستفاد من أدالة ديكارت العقلية لاثبات وجود الله^(٤٣) .

ويتناول في الفصل الرابع من الباب الثاني من « رائد الفكر المصرى » نظرية محمد عبده التى تتشابه مع فلسفة ديكارت ، ويقارن بين موقفيهما ويشير الى نقاط الاتفاق بينهما فى هذه النظرية . ويقارن استشهاد محمد عبده على حرية الارادة بشهادة الوجدان بما قاله ديكارت فى « مبادئ الفلسفة » من « أن حرية ارادتنا لا تعرف بالدليل » ويرى ان الامام محمد عبده قد جرى - فى قوله بالتمييز العقلى بين الخير والشر على سنة الأخلاقين العقلين المحدثين خصوصا ديكارت « (١٤) » وانه يطبق على تفسيره للقرآن القاعدة للديكارتية المشهورة قاعدة البداهة « (١٥) » .

ورغم ما يمكن أن يكون هناك من مبالغاة فى تلك المقارنات بين التى تعقد بين ديكارت وغيره من الفلاسفة المسلمين التى تتغافل عن اختلاف البيئة والعصر والدوافع عند طرفى المقارنة فان عثمان أمين يتجاوز تلك التشابهات السطحية بين الأشخاص الى الأفكار التى يطرحها كل منهما بحيث يمكن القول ان ديكارت عند عثمان أمين يلقي أضواء كاشفة لفهم الفلسفة الاسلامية كما يلقي فى نفس الوقت الضوء على فهمه للديكارتية ذلك الفهم الذى يظهر فى كتاباته المختلفة ولا يقتصر على كتابه عن ديكارت . ولن تكتمل الديكارتية الجوانية عند عثمان أمين الا ببيان جهوده فى ترجمة نصوص ديكارت وبحثه فى موضوعات ربما لم يتطرق اليها غيره لدى أبى الفلسفة الحديثة مثل موضوع اللغة وذلك موضوع الفقرة القادمة .

رابعا - - ترجمات عثمان أمين .. واللسانيات الديكارتية :

١ - ترجمة التأملات والمبادئ :

تبين كتابات عثمان أمين وترجماته مقدار الاهتمام الذى أولاه لرائد العقلانية الحديثة فبالإضافة الى سفره الضخم عن ديكارت فقد خصص فصلا هاما فى « رواد المثالية فى الفلسفة الغربية » وآخر فى

« مذاهب وشخصيات فلسفية » بالإضافة الى دراستيه عنه في « محاولات فلسفية » وعرضه للتأملات في « تراث الانسانية » ، كما خصص الفصل الرابع من الباب الرابع من « الرواقية » للحديث عن « الرواقية والديكارتية » بالإضافة الى الاشارات المتعددة التي نجدها في « رائد الفكر المصري » و « الجوانية » مع عدد لا يحصى من المحاضرات التي ألقاها بالعربية والفرنسية .

ومن الهام أن نتوقف عند ترجماته لنصوص ديكارت ومساهمته في تقديم « نفائس الفلسفة الغربية » لقراء العربية : وفي مقدمتها « التأملات في الفلسفة الأولى » (٤٦) . الذي صدرت منه عدة طبعات الأولى ١٩٥١ و « مبادئ الفلسفة » وقد طبع عدة مرات الأولى ١٩٦٠ وقد اقتصر عثمان أمين في تقديمه لترجمة « التأملات » على التعريف بالكتاب وبيان الطريق الذي سلكه ديكارت فيه ولم يعرض لحياة ديكارت ومذهبه باعتبار ان « أبا الفلسفة الحديثة لم يعد في حاجة الى التعريف مما يعنى اكتمال معرفة القراء بديكارت .

وقد وضع لكل تأمل تقديمًا خاصًا ونحل مولده والمعاني الرئيسية فيه مقسما فقرات كل تأمل الى بنود ومواد لكل منها رقم بالإضافة الى الهوامش والشروح والتعليقات لايضاح النص . ولا ينس الأستاذ الكبير — أن يعلمنا درسًا في النزاهة العلمية والتشجيع المعنوي — أن ينوه بجهد تلميذه نظمي لوقا في ترجمة التأملين الأول والثاني (٤٧) . وبيننا لنا أن ترجمته للتأملات كانت استجابة لرغبة أستاذه للشيخ مصطفى عبد الرازق (٤٨) لكي تنشر تحية لذكرى ديكارت في الاحتفال بانقضاء ثلاثمائة عام على وفاته . ان أهمية نقل التأملات للعربية وهي « خدمة قراء العربية للراغبين في الوقوف على الحركات الفلسفية الحديثة والمعاصرة التي لا يستطيع النفاذ اليها بغير الرجوع الى فلسفة ديكارت والى تأملاته الميتافيزيقية بوجه خاص » (٤٩) أن للتأملات — كما يقول — هي كتاب العصر ، وفيها ما يدعو أهل الفكر واخوان

الصفاء فى هذا العصر المئادى الصاخب الى النظر فى مشاغل الروح
والخلود الى امتحان النفس •

ويرى عثمان أمين فى نهاية تقديمه لكتاب « مبادئ الفلسفة »
ان الكلمة الأخيرة فى كل من فيزيقا وميتافيزيكا ديكرت هى « المثالية
النجوانية »^(٥٠) • ويؤكد على الناحية العلمية فى فلسفته^(٥١) وهى ناحية
هامة لم يتوقف عندها كثير من باحثى ديكرت فى العربية • إلا أن
للناحية الهامة التى توقف عندها عثمان أمين نجدها فى كتابه « الفكر
واللغة » الذى أصدره (١٩٦٦) وتوصل فيه الى بيان اسهام ديكرت
فى اللغة وهى ناحية زاد الاهتمام بها فى الوقت الحالى والجدير بالذكر
هنا ان تقديم عثمان أمين « للسانيات الديكرتية » ثم فى نفس الوقت
للذى أصدر فيه عالم اللغة الشهير نعوام تشومسكى N. chomsky
كتاباه الهام « اللسانيات الديكرتية » Cartesian ling istics
عام ١٩٦٦^(٥٢) •

٢ - الديكرتية واللسانيات التوليدية التحويلية :

حين دعى عثمان أمين ليحاضر طلاب الدراسات الأدبية واللغوية
بمعهد البحوث والدراسات العربية عن « اللغة العربية والفكر المعاصر »
أراد أن يتناول المحاولات الجديدة فى العربية للتعبير عن مفاهيم الثقافة
العصرية • ونظرا لتعدد جوانبه النظر فى هذه المحاولة وتشعب
موضوعاتها فقد قدم لنا دراسة تمهيدية لموضوع الفكر واللغة بوجه
عام • وكانت حصيلة هذه المحاولة محاضراته التى نشرت بعنوان فى
« الفكر واللغة » ١٩٦٦ وهو موضوع هام من موضوعات الفكر المعاصر
تنبه اليه عثمان أمين مبكرا •

يتناول فى المحاضرة الأولى أهمية اللغة وانها خاصية للانسان
بما هو حيوان ناطق • فاللغة خاصية الانسان كما رأى ديكرت فيلسوف
العصر الحديث^(٥٣) وديكرت حين استأنف الفكرة الفلسفية التى تصور

أرسطو بتعريفه للانسان بأنه حيوان أضاف اليها أن للغة تحقق ناطقية الانسان الحقيقية بشقيها الفكر والعمل وهي من ناحية أخرى تجعله أهلاً لأن يكون خليفة الله على الأرض . ويبين في المحاضرة للثانية ما هي اللغة ؟ وانها شغلت الباحثين منذ أقدم العصور ولا زالت موضع اهتمام الكثير من المشتغلين بفلسفة اللغة كما نرى عند ديكارت . ويعرض لتعريفات اللغة كما جاءت في قاموس لالاند ، وأهمها أن اللغة هي القصد والتدبر والوعى والتفكير ومن هذا الوجه يلزمنا أن نسلم بما أوضحه ديكارت في القسم الخامس من المقال في المنهج^(٥٤) من أن اللغة هي الخاصية التي يتميز بها الانسان عن سائر الحيوان . وهذا الموضوع أشار إليه واعتمد عليه تشومسكى وشارحو آرائه من العرب والغربيين^(٥٥) .

ويرى ان باللغة يخطو الانسان الى مجاوزة وجوده البدنى والبيولوجى الى وجوده الفكرى أو الى تحقيق الكوجيتو بلغة ديكارت وهو ما لم يلتفت اليه المباديون أو الجدليون أو الوضعيون . وهذا ما حاول أن يظهرنا عليه تشومسكى في انتقاده للوضعية والتجريبية وعلم النفس السلوكى وكما يتضح من كتاباته التي تبين الأسس للفلسفية لنظريته في اللغة وهي : « اللسانيات الديكارتية » ، « واللغة والفكر » و « مشكلات المعرفة والحرية » حيث لا وجود للغة خارج تصورهما العقلى . فالنظرية التوليدية التحويلية لدى تشومسكى تتحو منحنى عقلانياً بالامكان اعتباره النمط للعقلانى المتماسك والوحيد الذى برز في السنين الأخيرة والذي استند على الدراسات التي تناولت اللغة وعملية اكتسابها ، ويلتقى هذا المنحنى مع المذاهب والآراء العقلانية في مجال اللغة الانسانية التي من أبرزها المذهب للديكارتى الفلسفى وآراء الفيلسوف الألمانى همبولدت .

ان اهتمام عثمان أمين بالعودة الى ديكارت لبيان العلاقة بين الفكر واللغة يقربه من الاهتمامات المعرفية التي تحاول أن تؤسس

للنظريات الحديثة في علم اللغة بالعودة الى عقلانية القرن السابع عشر
والى فلسفة ديكارت بالتحديد . وما يهمنا هنا ليس بيان أسبقية
عثمان أمين لتشومسكى ولا تشابهه معه وتزامنها فى الوصول الى
الأساس العقلانى كما تمثل عند ديكارت بل هو ارجاع عثمان أمين اللغة
الى الفكر ذلك الجانب الذى شغل به فى كتابه « فلسفة اللغة
العربية » ومحاولته للتأكيد على مثالية اللغة خاصة الديكارتية مما أدى
به الى بحث موضوعات ربما كانت مهملة من بعض الباحثين فى فلسفة
ديكارت وكان من أولئك من أشاروا اليها وأكدوا أهميتها حتى تتبعه
إليها بعد ذلك علماء اللغة المعاصرين (٥٦) .

خامسا - [عربية ديكارت وتكرتر يوسف الحاج] :

لقد أصبحت القراءة المثالية لديكارت بفضل عثمان أمين صاحبة
السيادة فى الفكر العربى بفضل ما أودعه فيها من معنى باطنى وجدانى
شعورى دينى وجد صدى له عند الكثيرين . وسوف نتوقف فى هذه
القراءة لدى كمال يوسف الحاج أستاذ الفلسفة السابق بالجامعة اللبنانية
ونظلمى لوقا الأستاذ بجامعة عين شمس حيث قدم كل منهما أكثر من
عمل يتابع فيه التفسير المثالى لديكارت وتظهره هذه القراءة أيضا
لدى كل من يوسف كرم وجميل صليبا - وقد أشرنا الى جهودهم من
قبل - كما تظهر فى شخصانية محمد عزيز الحبابى وفى كتابات امام
عبد الفتاح امام الفلسفية .

وقد قدم كمال الحاج كتابين فى الديكارتية الأول : « مدخل الى
فلسفة ديكارت » والثانى ترجمة لكتاب ديكارت تأملات ميتافيزيقية فى
الفلسفة الأولى وترتبط الديكارتية عنده بالبرجسونية الذى كتب
وترجم فيها عدة كتب . وقد قسم كتابه (٥٧) عن ديكارت الى ستة أقسام
أو أيام الأول : المنهج والثانى الشك حيث يعرض : التقليد - للجسم -
العقل الكوجيتو « أنا أفكر اذن موجود » واليوم الثالث النفس أو اليقين

الأول والرابع الله أو اليقين الثانى حيث يتناول البراهين على وجود الله : البرهان الكينونى ، البرهان الوجودى ، البرهان الشخصانى واليوم الخامس العالم أو اليقين الثالث واليوم السادس « الآداب الديكارتية » وفيه يعرض الأخلاق المؤقتة ، الأخلاق العلمية ، الأخلاق النهائية . ويتضح من تقسيم الحاج كتابه الى ستة أيام انه لا يكتفى بتقسيم ديكارت للمقال والتأملات الى ستة أقسام بل يتجاوز ذلك الى الاقتداء بالأساطير الدينية لعملية الخلق فى ستة أيام حيث يظهر كما سنوضح التوجه الدينى للباحث .

وقد ترجم الحاج « تأملات ميتافيزيقية فى الفلسفة الأولى » رغم ترجمة عثمان أمين للسابقة . وهو ينتقى لتقديم هذه الترجمة كثير من أفعال التفضيل الموجودة فى العربية فقد اختار للتمثيل على فلسفة ديكارت اصمد ما كتب ، وأعمق ، وأعقد ، وأشمل هذه التأملات هى سيرة ديكارت الماورائية . وهى أفخر المصنفات الفلسفية اطلاقاً (٥٨) . حتماً لأنها أخطر أجزاء الديكارتية ، إنها حكاية ديكارت ذاتاً . حكاية فكره الخاص فى ترجماته ولولبياته الصاعدة حلزونياً الى اسمى سماوات التجريد والتذهين (٥٩) لقد أراد « عربية » ديكارت كى ترسخ أفكاره بين غشلاءات ذهننا . . وهو يعلن بوضوح ديكارتيته والترجمة عنده على العكس مما وجدنا لدى للخضيرى وسيلة الى الوصول الى فلسفة ديكارت : « لقد رغبت فى أن نتكرتر منطلقين من لغتنا الضادية . وهن ثمة غير هذا الأسلوب يعين على تثبيت الروح الفلسفية فى أذهاننا » (٦٠) .

وفى تعليقاته ما يوضح فهمه الكاثوليكي الدينى لفلسفة ديكارت فهو يثقف فى إلهاء أمام بيان ديكارت لاعتقاده فى أهمية الفلسفة فى البحث فى مشكلة الله والنفس ليؤكد أن هذا الاعتقاد تكذيب ضارخ للذين هونوا الناحية الماورائية أو اللاهوتية فى فلسفة ديكارت ويقلل من اسهام ديكارت العلمى مقابل تأكيد إيمانه اللاهوتى : « ان الناحية العلمية عند ديكارت لا تخفف اطلاقاً من خطورة عبقرية

الميتافيزيقية التي يجب وضعها في أساس اكتشافاته العلمية . ومن هنا اعتباره الله أوثق كماله للمادة^(٦١) . وهو يرى ان ديكارت ذهب إلى آخر حدود العقلانية دون أن ينكر الدور الذي يلعبه الايمان^(٦٢) فالله مصدر العقل والايمان ، ان التأملات الستة كلها تدور على إيجاد ما يبرهن ان الله موجود^(٦٣) . وللخلاصة عنده أن فكرة الله هي الأساس في عمارة ديكارت الفلسفية^(٦٤) .

سادسا - الديكارتية واليقين الدينى نظمى لوقا :

وقد قدم نظمى لوقا - الذى تأثر بدوره بالثقافة الفرنسية وتعلمذ على عثمان أمين - عدة دراسات فى الفلسفة الديكارتية تتسم بتلك السمة الدينية التى عرفت عنه ، ويهمنها منها كتابين : « الحقيقة تتاول فلسفى » ، « والله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت » وقد صدرا عام ١٩٧٣ وكان قد ترجم تأملات ديكارت فيما بعد للطبيعة ١٩٤٠ واستخدم أفكار ديكارت فى كتاباته مثل « مشكلة اليقين » . وكتابه « الحقيقة » دراسة مقارنة لمفهوم الحق عند ديكارت واسبنوزا^(٦٥) ، يعرض بعد مقدمة تاريخية للمسابقين عليهما للحقيقة عند ديكارت : ما هى ، أيتها ، ملتبسها ، وسيلتها ، نمطها ، التها ، سندها ، لفتها ، مداها ، ومعنى الحقيقة عند ديكارت فطرة فى الانسان لا يحتاج فى أمرها الى لقانة ، وهى كمعنى الوجود من معدن الذهن نفسه . وهو يجد صدى ما ذهب اليه ديكارت مرددا فى سائر كتاباته الباكر منها والمتأخر ما تم منها وما لم يتم . وأيتها عند ديكارت « للنور الفطرى » ، فأية الحقيقة أن ترى سابحة فى نور العقل بحدس قوى^(٦٦) . وعن ملتبسها يقول : ليس هم ديكارت تعريف الحقيقة ما هى ، ولكن نفى الزيف عنها ، فاهتمامه الأكبر ليس بوصف الحق ولكن يدفع غائلة الشك فاذا تخلصنا منه خلص لنا الحق^(٦٧) .

ويصل فهم نظمى لوقا الدينى لفلسفة ديكارت الى أقصى مداه

فى حديثه عن مدى الحقيقة حيث يربط بينهما وبين الخير عن طريق الارادة • فسلطان الارادة لا يمتد الى ادراك الحقيقة من حيث هى فحسب بل يمتد كذلك الى الأخلاق • فالخير من الحقائق الأبدية التى تدرك بنور فطرى شأنها شأن العقل^(٦٨) وعلى هذا يمكن القول ان ديكارت فى أخلاقه كما فى معرفته يقدر الحقيقة ، وادراك الحقيقة هو ادراك الخير •

ويتضح فهم نظمى لوقا المثالى للفلسفة الديكارتية وقراءته الدينية لها بصورة واضحة جلية فى « الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت » الذى يعبر عن نظمى لوقا بقدر ما يعبر عن ديكارت أو ربما أكثر مما يعبر عن « أبى الفلسفة الحديثة » وهو يعلن ويصرح بذلك منذ البداية فالكتاب كما يقول : « تأويل لمذهب ديكارت فى المعرفة والأخلاق لا من حيث هما بل من حيث انهما غير ممكنين الا على أساس أن الله جوهر ماهيته الكمال الأسمى بالاطلاق • فهذا العمل [الكتاب] « صورة » لمذهب ديكارت من زاوية معينة وليست هذه « الصورة للقلمية » لمذهب ديكارت من هذه الزاوية المعينة الا محاولة شخصية تنطق فيها نصوص ديكارت — التى هى بمثابة معالم الوجه فى للصورة المرسومة — بما يدور فى أعماق ذلك الفكر الجبار^(٦٩) •

انه أراد أن يقدم ذاته فى هذه الدراسة ، « خلق خاص » به فالصورة الجديدة التى يقدمها لديكارت مهما تكن متواضعة لا تتفك خلقا فنيا لا يذهب بسدى لقد أراد أن يقدم دراسة عن ديكارت باستخدام ذات المنهج الديكارتي الهندسى « لقد تحرينا أن يكون منهجنا فى هذا العمل ديكارتيًا تطرد فيه حلقات الاستدلال حتى تنتهى الى قضية هى عين المطلوب وبذلك يتم البرهان وتتم الصورة التأويلية التى هى موضوع البحث^(٧٠) • وهو يتناول فى عمله على التوالى : الجوهر ، المعرفة ، الأخلاق أى يبدأ بالانطولوجيا ويثنى بالابستمولوجيا ويتوج برأسته بالقيم أو الأكسيولوجيا •

ويذكر أولاً معنيين للجوهر أحدهما عام والآخر أخص وادق يعرض للأول كما جاء في ردود ديكارت على الاعتراضات والثاني في « مبادئ الفلسفة » والجوهر في كلا المعنيين هو ما كان موضوعاً لماهية . والماهية هي المعنى العقول الذي لدينا للموجود الحقيقي أيا كان « ان اثبات معنى الجوهر أمر أساسي لا يمكن كل نظر عقلي ، وهو الدعامة الأولى التي يقوم عليها علم الوجود الذي تتبين عليه كل حركة في العقل أو في الوجود ، أي كل فكر وعمل . . ويدون لثبات ذلك المعنى يبطل كل معنى وتبطل كل معرفة ويبطل كل ما ينبني على المعرفة من قواعد الأخلاق (٧١) .

ويعرض بعد ذلك للجوهر باطلاق : تعريفه ، ماهيته ، وجوده ، ذاته ، وصفاته . والله هو الجوهر الذي ندرك انه كامل الكمال الأسمى الذي لا نتصور فيه أي شيء يتضمن أي نقص أو حد الكمال . ولما كانت ماهية كل جوهر - أي حقيقته المعقولة متضمنة في المعنى الذي لدينا عنه فان معنى الله (أي ماهيته) يتضمن للوجود الضروري ؛ لا مجرد الوجود الممكن المتضمن في معاني جميع الأشياء الأخرى « فالله إذن هو الجوهر المطلق التام الوحدة والتام البساطة من حيث طبيعته ، والتام القدرة من حيث هو كامل . والحر التام الحرية أيضا بحكم كماله (٧٢) .

وتدور موضوعات القسم الثاني حول : « للمعرفة » وهي عنده ما قام على اليقين ، ولهذا كان من الطبيعي بالنسبة لديكارت الذي أراد اقامة للعلم الكلي على أساس ثابت في العقل أن يجعل اليقين منذ البداية أساس المعرفة والعلم . ومن هنا كان الشك للوصول الى مبدأ يقيني منذ البدلية أساس هذا العلم . فكان المنهج وقواعده الأربع . ثم يتناول دواعي الشك ثم اليقين الأول والحدس ويصف لنا ذلك بلغة دينية شاعرية وليس باصطلاحات الاستمولوجيا فـ « من قرار الهاوية » الشك « تشرق أنوار الهداية » (٧٣) . ان سياسة التحريز من اللوقوع

فى انخطأ سياسة أملت على ديكارت أن يشرع عصا الشك وللى جانبها
درع التوقف عن الحكم — ان الحقائق الطبيعية التى يكشفها — لنا أو
للنور الفطري هى فى ذاتها غير مضمونة اليقين ولا الثبات وهكذا يكون
صدق الله هو اليقين الأسسمى والضمان الأوفى للمعرفة والوجود
والحقيقة (٧٤) .

ثم يعرض بعد ذلك لوجود العالم ويبين لنا أن الله يثبت العالم
ويضمن لنا أيضا حقيقته . الا أن نظمى لوقا يرجى المنهج الى الفقرة
العاشرة وينتقل من المنهج الى المعرفة المضمونة :: الحقائق الأبدية
معرفة الأجسام ، الصفات الأولى ، الصفات الثانية ، حقائق للرياضة
حقائق المنطق ، العقل ، حقائق الأخلاق مدركة بالعقل ، فالله بما هو
للحق والخير الأسسمى قد جعل فينا أن نعرف الحق وأن نعرف الخير
بطبيعتنا الخاصة ، أى بفكرتنا وبواسطة النور الطبيعي الذى هو
دليل على قدرة فكرنا على تلقي معرفة حدسية من الله (٧٥) . ان صوت
نظمى لوقا هو الذى يعلو وأدائه هو الذى يعيد التوزيع الموسيقى
لأنغام ديكارت بحيث يسود لحنا واحدا هو الله مصدر اليقين كما
هو مصدر الوجود وهو واهب الحق وضامنه كما أنه خالقه وبارئه .
ان نظمى لوقا يسير فى الطريق المقابل لديكارت الذى أراد أن يصيغ
عقائد رجال اللاهوت صياغة فلسفية ويعبر عنها بلغة دقيقة فيأتى
لمستأذنا المصرى ليحول لغة ديكارت الدقيقة الى لغة شاعرية
وآيات دينية .

ان ما حاولنا الاشارة اليه خلال عرض قراءة نظمى لوقا لديكارت
يؤكدده لنا بنفسه فى نهاية كتابه ، « انه ينطق ديكارت بما يريد أن يصرح
به ، يقول عنه ما يمكن أن يجوب بداخليته الخاصة » انه يجعل من
معرفة الله أساسا لمعرفة العالم وأساسا للحق والخير اطلاقا ، ومحورا
للفضيلة ثم قطبا تتجه اليه النفس مجندة كل عناصرها ومدرية على
الائتمان والطاعة — يدفع من حبها وعرفانها لمصدر الوجود وأوهبه

المعرفة وبارىء الخير بارادته للكاملة» (٧٦) . ذلك هو نظمي لوقا الذي يرى في فلسفة ديكارت بناءً شامخاً وصوفية وشاعرية . انه يحول عقلانية ديكارت الى صوفية دينية متأججة المشاعر ، ان المنطق يتحول الى عاطفة ، والمنهج يتحول الى تصفية وطهارة للنفس . ان ديكارت عنده رجل مشبوب العاطفة متوفر الحس متوقد الحماسة وهو مخلص صادق أمين لذات نفسه ولا ينكر انفعالات النفس ولا يستنكرها ولكنه ييقنها بعد أن يطهرها .

ويظهر ديكارت في كتاب نظمي لوقا مشكلة اليقين « حيث يتتبع المؤلف صاحب للتأملات في تناول هذه المشكلة الأساسية (٧٧) . وتكاد تنطق عباراته بمصادرها في مؤلفات ديكارت « ففي المطلق تقوم الحقيقة ، وعلى هذه الحقيقة المطبوعة في العقل يقوم كل محك لليقين . ولموضوعية معارفنا أفلا يحق لنا أن نقول عن هذا الوجود المطلق المطبوع فينا أنه هو الله الواحد المنفرد بالوجود (٧٨) . ان الله هو اليقين عند ديكارت وكذلك عند لوقا وهو أيضاً ضامن الحقيقة هكذا تؤكد عبارات الديكارتي المصري الذي يقول : « بغير الوجود المطلق يبطل أن يكون وعى فالانية الواعية لا ترى نفسها الا في ضوء الوجود فالوجود كنه الانية وعين ماهيتها وهو الحقيقة المكنونة القصوى فلا تكون معرفة الا ولها من (الحق) سند عال ومعوان مكنين وضمان لا يمين » (٧٩) .

ان هذا التفسير الخاص لديكارت الذي قدمه نظمي لوقا في كتابيه — هو صورة تأويلية وهو قراءة يتفق فيها مع القراءة المثالية الروحانية التي فهم من خلالها عثمان أمين وكمال يوسف الحاج فلسفة ديكارت وهي القراءة السائدة لدى كثير من الباحثين والمفكرين العرب . نجدها بصورة ما عند الحبابي في ثنايا شخصانيته ولدى امام عبدالفتاح امام في كتاباته الفلسفية وسوف نعرض لفهم ديكارت عند الثاني لبيان الصورة التقليدية التي تعرض لديكارت من خلال المصادر التي

عرفت وكتبت عنه بالعربية ثم نتوقف أخيراً لبيان موقف محمد عزيز الحبابي من ديكارت ويمتاز الحبابي عميد أساتذة الفلسفة في المغرب • بتطوير أفكاره من الشخصانية إلى ما أطلق عليه الغدية في إطار تفلسفه مطورا فهما متميزا لفلسفة ديكارت موظفاً هذه الفلسفة ضمن أفكاره الخاصة •

سابعاً - المثالية التقليدية أمام عبد الفتاح امام :

لم يخصص امام عبد الفتاح دراسة مستقلة عن ديكارت الا أننا نجد في ثنايا كتاباته وترجماته وتفسيراته لهذه الترجمات اشارات توضح فهمه للديكارتية ونظرا لأن الاصول الغربية هي الاطار المرجعي لكثير من المؤلفات العربية فاننا نجد في ترجماته امام ما يلقي الضوء على بعض مؤلفاته • يهمننا منها ما يتعلق بديكارت الذي كان الأساس الذي يستند اليه والاطار الذي يرجع له في كتابه عن توماس هوبز (٨٠) • لقد أشار امام في عديد من كتبه بايجاز إلى فلسفة ديكارت مثل : «مدخل إلى الفلسفة» الذي يتناول فيه نظرية المعرفة أو الأبيستمولوجيا ويذكر فيه ديكارت في فقرتين هامتين الأولى في مصادر المعرفة (المذهب العقلي) والثانية عن الشك المنهجي في حديثه عن امکان المعرفة فديكارت هو أوضح مثال يمكن أن يقدم للفلاسفة العقلانيين الذين اعتزلوا بالعقل حيث يحاول أن يصل في مجال المعرفة إلى يقين رياضي (٨١) • وحين يعرض للشك يذكر أن ديكارت من أكبر الفلاسفة الذين وضعوا أسس الشك المنهجي (٨٢) •

ورغم ان امام في كتابه عن الفلسفة الحديثة والمعاصرة ذكر ديكارت بعد بيكون ولوك وديكارت الا أن ذلك ليس تقليلاً من أهمية «أبو الفلسفة الحديثة» بقدر ما هو عرض للتيار التجريبي أولاً ثم نقده على ضوء التيار العقلي الذي سمي «المدرسة الديكارتية» (٨٣) نسبة إلى أعظم فيلسوفها الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت ويعرض:

لنا امام عرضا تقليديا مثاليا لديكارت وفلسفته اعتمادا على المراجع العربية^(٨٤) ويتوسع فى كتابه « الميتافيزيقا » فى الحديث عن ديكارت . وهو يرى ان الميتافيزيقا انتقلت على يد ديكارت من الوجود الى المعرفة ومن الموضوع الى الذات . وهى علم دقيق يمكن اثبات قضاياه بيقين يشبه اليقين الرياضى فديكارت يحلم باقامة علم عام يقوم على براهين يقينية داخل العقل (الرياضات الشاملة) وجعل من الميتافيزيقا الأساس الصلب فى هذا البناء . فالميتافيزيقا هى الجذور الأولى التى يقوم عليها العلم والفلسفة »^(٨٥) .

ويبين خطوات الميتافيزيقا الديكارتية وأولها الشك . فمن الشك نصل الى التفكير ، الى الكوجيتو وهو اليقين الأول الذى أثبت فيه ديكارت وجود النفس ، ومنه واصل السير الى اليقين الثانى وهو اثبات وجود الله طريق برهان الكمال ، ومن الله وصل الى اليقين الثالث وهو اثبات وجود العالم^(٨٦) . كما يظهر اهتمامه بديكارت فى تقديمه لترجمة كتاب هيجل « موسوعة للعلوم الفلسفية » فالقاعدة الديكارتية الشهيرة التى لا تسلم بشئ قبل البرهنه عليه تمثل عنده السمة الأولى للمنهج الفلسفى فى رأى هيجل .

ويشير امام الى حديث هيجل فى الفصل الخامس عن الموقف الثالث تجاه المثالية الموضوعية حين يتحدث عن المعرفة الحدسية أو المباشر ويختتم هذا الفصل بالحديث عن قضاياء ثلاث يشترك فيها ياكونى مع ديكارت^(٨٧) . ويستعين بالقرائث الديكارتية فى العربية للتطبيق على حديث هيجل لبيان المقصود بالفكر عند ديكارت^(٨٨) . ان المبدأ الذى أعلنه ديكارت أنا أفكر إذن أنا موجود - يمثل حقيقة مباشرة أو واضحة بذاتها وهى قضية شغلت اهتمام الفلسفة الحديثة بأسرها - وهو بالفعل يمثل ذلك فى نظر واضع هذا المبدأ ديكارت . ويستعيد هيجل من كتاب هوتو Hotho « بحث فى الفلسفة الديكارتية ١٨٢٦ السياق الذى ذكر فيه ديكارت قضيته عن الكوجيتو

ويعلق عليها وينقلها لنا • ومن هنا يمكن القول ان بحث امام عبد الفتاح وكتابات عن ديكارت ذات مصدرين أساسيين هما كتاباته الفلسفية العامة مثل « مدخل الى الفلسفة » وكتابات وترجمات عن هيجل وكلاهما ذو أصل مثالي وبناء عليه فالإشارات المختلفة التي ورد فيها حديثه عن ديكارت جاءت ضمن هذا السياق المثالي التقليدي الذي اعتمد بالطبع على الصورة المعروفة في العربية وعلى المصادر والترجمات العربية لديكارت في تقديم صورة الفيلسوف الفرنسي وجهده هو اطلاله على ما قدم في العربية عن ديكارت وتكرار له •

ثامنا - الديكارتية والكوجيتو الابداعي عن الحبابي :

يتخذ الحبابي من ديكارت موقفا متميزا فهو لا يكتفى فقط بمجرد عرض وتبسيط أفكاره ونقلها لى العربية ، بل يحلل ويناقش ، ويجعل من بعض آرائه جزءا مكونا من موقفه الفكرى الذى أطلق عليه فى بداية تفلسفه اسم الشخصية أو « الشخصية الإسلامية » مستفيدا فى تقديم أفكاره من مجمل تاريخ الفلسفة من جهة ومن الاتجاهات الفلسفية المعاصرة بالإضافة الى ثقافة لغوية وأدبية عربية جعلته فى المقدمة من كتاب المغرب ورائدا فى ميدان الدراسات الفلسفية حيث يتضح فى كتاباته مع الوضوح الزخم الشديد بالأفكار والفلسفات التى نهل من معينها •

ينتقد الحبابي فى البداية الديكارتية باعتبارها ذاتية منفردة ووعى متعزل ويكملها بالفينومينولوجيا وذلك فى كتابه « من الكائن الى الشخص دراسات فى الشخصية للواقعية » حيث يتحدث فى الفصل الأول عن مفهوم الكائن ويناقش فى الفقرة الخاصة بـ « من الشعور كمعرفة الى الشعور بالذات » الصعوبات التى يثيرها الكوجيتو (٨٩) فهو يتحدث عن الشعور ويرى انه بينما تسعى الفينومينولوجيا لفهم الشعور أو لكى تفهم الانسانية نفسها فان التفكير (الكرتيزياني) الديكارتى يبقى على العكس فى مستوى

« الانا » الفردى المنعزل : أفكر انى أفكر ان الانا الذى يضع كينونته فى « أنا موجود » لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير « الانا » الذى يفكر وهو فى هذه الحالة ديكارت وديكارت وحده [لانه هو الذى يقول أفكر اذن أنا موجود] .. ان هذا التفكير كما يرى الحبابى — لا يصدر الا عن ذات منفردة لا تخول مطلقا امكانية معرفة كائنين آخرين » (٩٠) .

نقطة البداية عند ديكارت اذن هى الشعور بالذات .. لكن الكوجيتو الكارتيزياني يثير بعض الصعوبات ، كيف يمكن لكائن أن يعرف عالما هو خارج عنه ؟ ان التفكير فى الكوجيتو الديكارتي لا يظهر الا « أنا » منعزلا لا مواقف له يتجسم فيها . ان الكوجيتو لا يتضمن انا الآخرين وكل ما أجد فيه هو أنا لذاته ولا شيء من انا ل الآخرين ما دام وعى « الانا » (أنا المتكلم — je) لا يتعدى ذاته المحض (٩١) بناء عليه فالأنا فى الكوجيتو جزئى ومن كيركجارد الذى يرى ان الكوجيتو الكارتيزياني يعطى صورة غير صحيحة عن الموقف الحقيقى للانسان ويهجر الذى ينتقد ديكارت ويرى أنا موجود لاننى أفكر ، ينتقل الحبابى الى كوجيتو هوسرل الذى يشبه تمام التشابه الكوجيتو الكارتيزياني الا أن هوسرل يرى الشعور بالذات فى تعد الذوات شرطا لموضوعية للعالم » (٩٢) .

ويرى الحبابى مقابل ذلك انه لا توجد أى ذات فى العالم منفردة ما دامت شعورا عارفا فلو كانت منفردة لما استطعت معرفة أى شيء فانا لست أنا « بالذات » الا أننى أصبح دون انقطاع آخرين غير « أنا » ، انى أتشخص بتحقيقى للآخرين فى ذاتى وبتحويلى الا « أنا » فى مجموعات من النص » (٩٣) .

ويستمر هذا الموقف الحبابى ويتعمق فى كتابه الشخصانية الاسلامية حيث يقدم لنا مقابل الكوجيتو الديكارتي أو تطويرا له « ليفناميكية ثرية أو كوجيتيو معكوس » . وهو هنا يتجاوز التفسيرات

أو القراءات السابقة لديكارت من أجل اكماله أو احتوائه كما يتضح في الكوجيتو الذي يقدمه لنا فهو يرى انه يمكننا أن نعتبر الدور الذي تلعبه الشهادة في الاسلام مشابهاً للدور الذي يقوم به « الكوجيتو » في فلسفة « ديكارت » ولكنه كوجيتو يتجلى في بعض جوانبه معكوساً : فالمقرب « الشهادة » ينطلق من الله ليعود الى الانا (الانا - الشاهد) بينما في المنهج الديكارتي ينطلق من الشك dubito الى العالم مارين بفكره اللاتهايه في سير تصاعدي . لكن بالرغم من كون الكوجيتو الديكارتي تأملياً أو (بسبب تأمليته) فانه يدللني على الفاعلية الخاصة بفكري (أنا الذي أشك) بغض النظر عن وجود الآخرين ، اذ ان الانا - الشاك لا يفهم الا بالنسبة لذاته . يتعلق الأمر هنا - كما يرى الحبابي - باننا غير تاريخي ، خارج العالم ، بالانا الذي لا يعي ذاته الا في لحظة ، للحظة التي يشك فيها . فالكوجيتو من الجانب المبدئي كوجيتو خاص بالذي يشك دون مشاركة الآخرين بل دون اعتراف منهم « اما الشهادة » فعلى العكس من ذلك : انها تظهر « انا » يتأمل ولكن تأملاته مترابطة لان موضوعها هو العلاقات علاقات الانسان بالله وعلاقة الفرد بالآخرين . فتأملى ليس ذاتية مطلقة بل عملية تداخل الذات أنا أعيش دائماً في حضور مع الله لانه جزء من اللكون » (٩٤) .

يكتمل هذا الموقف في كتابه « من الحريات الى التحرر » حيث يعطينا الحبابي صورة مفصلة عن الشخصانية الواقعية التي يعد هو رائدها . والكتاب يقع في خمسة أقسام الأخير « في الحريات والتحرر » يقع في ثلاثة فصول يهمنها الثالث حيث يوظف ويطور أفكار ديكارت في الفقرة الثانية عن « التحرير باعتباره الجمع الكيفي للحريات » (٩٥) ففي قوله : « ليس التحرر شيئاً يعطى دفعة واحدة وللمرة الأولى والأخيرة انه تقدم غير محدود يتناسب ايقاعه مباشرة مع كثافة المكتسبات العلمية ومع جميع أنواع المعارف فهو يقتبس قول ديكارت فالمعرفة تحرر حسب القانون الذي يفرض علينا أن نكتسب الخير العام لجميع الناس على قدر استطاعتنا » (٩٦) . ويرى معه ان

هذا المبدأ يخولنا الوصول الى معرفة نافعة فى الحياة والى ايجاد فلسفة عملية بفضلها تتجاوز الفلسفة المدرسية» (٩٧) .

ويرى انه طبقا للنظرية الديكارتية يقوم التحرير على « فلسفة عملية » أساسها المعرفة العلمية ، طموح ديكارت سام ومحرر حقا لأنه لا ينحصر فى ادارة جعل الكائن البشرى مالكا للطبيعة بل يهدف أكثر من ذلك ، العمل على تحريره من الأمراض وعلى ضمان الصحة له . ويستشهد بنصوص لديكارت (٩٨) مبينا أنها خير مساهمة — تعيننا على أن نفهم فهمنا صحيحا ما يمكن أن تكون عليه « فلسفة التحرير » وما ينبغى لها أن تكون انه يرى ان الديكارتية — مع البرجسونية — يتكاملان على ابراز مفهوم التحرير (٩٩) .

ان ديكارتية للحبابى — فيما نرى — فى علاقتها بفلسفة ديكارت تأتى تأكيدا لقوله : ان المذهب الديكارتى ليس أثار ديكارت الشخصية فحسب ، بل انه ذلك وزيادة وتلك الزيادة هى لنتاج المفكرين الذين تأثروا بديكارت — ومنهم بالطبع الحبابى كما رأينا — ان المذهب الديكارتى يتجاوز رينيه ديكارت ، كما ان ديكارت كفيلسوف يتجاوز واقعه بفضل الغنى الذى حصل عليه مذهب من بعد جراء الشروح والانتقادات التى أثارها (١٠٠) . ومن هنا فنحن نتساءل الى أى مدى يعتبر هذا الفصل عن الديكارتية بتفسيراتها : المثالية والجوانية والدينية والشخصانية فى الثقافة العربية تجاوزا لفلسفة ديكارت ؟ ان هذا الفصل وما يليه من فصول أجابة عن هذا التساؤل .

هوامش وملاحظات الفصل الرابع

- (١) د. إبراهيم بيومي مذكور : تصدير الكتاب التذكري ؛ دراسات فلسفية مهداة الى عثمان أمين . دار الثقافة للنشر ، القاهرة ١٩٧٩ ص ٥ وأيضا مذكور : مع الخالدين ، القاهرة ١٩٨١ ص ١٨٦ وما بعدها .
- (٢) د. عثمان أمين : الجوانية : أصول عقيدة وفلسفة ثورة ، دار القلم القاهرة ١٩٦٥ ص ١٣٤ .
- (٣) يذكر عثمان أمين لقائه بأحمد لطفى السيد مدير الجامعة المصرية مع وفد من زملائه ، ومدى تأثيره عليهم « . الجوانية ص ٤٨ .
- (٤) د. عثمان أمين : فلسفة اللغة العربية ، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة ١٩٦٥ ، راجع اللغة العربية والمثالية الفلسفية الجوانية ص ٨٥ - ١٠٢ .
- (٥) د. عثمان أمين : الجوانية ص ٤٨ .
- (٦) و « منذ هذا اللقاء أخذت رابطة جديدة يقوم [كما يقول] بينى وبينه .. وعرفت بعد ذلك أن هذا الأستاذ الوطنى للغيور كان هو نفسه تلميذا للإمام محمد عبده .. وسرعان ما صممت بدورى على دراسة آثار الامام المصلح فوجدت فيه ما يجيب عن مشاغلي الفكرية « الجوانية ص ٥٢ . وكان ذلك من الدوافع الجوانية كما خبرنا لاختياره فلسفة محمد عبده موضوعا لرسالة الدكتوراة من السربون ص ٣٠ .
- (٧) وتتمثل هذه النفائس - كما يذكر لنا - فى الآتى :
ما بعد الطبيعة لأرسطو ، وخواطر ماركوس لوريليوس ، وتأملات ديكارت ، ومبادئ الطبيعة البشرية لباركلى ، ومباحث العقل الانسانى لهيوم ومقدمة لكل ميتافيزيقا مستقلة للكانط . وقد أثر الأستاذ على تلاميذه فدرس يحيى هويدى باركلى وترجم « محاورات بين هيلاس وفيلانوس » كذلك درس محمد فتحى الشنيطى هيوم وترجم

« محاورات في الدين الطبيعي » وبحث فتحي فودة في فلسفة كانط وقد ترجم الأستاذ التأملاّت وشرع في ترجمة مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبله (وقد أنجز المقدمة والفصل الأول) وتوقف حين ترجمت نازلي أسماعيل للكتاب .

(٨) د. عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، النهضة المصرية القاهرة ط ٣ ١٩٥٩ ص ط .

(٩) د. عثمان أمين : شيلر ، دار المعارف بمصر د.ت ص ٨ .

(١٠) د. عثمان أمين : محاولات فلسفية ط ٢ مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٧ المقدمة ص ١٠ .

(١١) يكتب زكي نجيب محمود في كتابه « من زاوية فلسفية » عن الفكر الفلسفي في مصر المعاصرة موضحا موقف عثمان أمين الفلسفي قائلا : «لقد كانت حياتنا الفلسفية ينقصها شيء كثير لو لم يقيم فينا من يوجه دعوته الى الاهتمام بالروح الى جانب تلك الدعوات التي أصرت على تحكيم العقل بالمعنى المعروف لهذه الكلمة في دنيا العلم والمنطق ولقد حمل هذه الأمانة الدكتور عثمان أمين وأطلق على مذهبه اسم الجوانية » د. زكي نجيب محمود : من زاوية فلسفية ، دار الشروق بيروت ص

(١٢) د. عثمان أمين : محاولات فلسفية ص ٧٠ .

(١٣) الدراسة الأولى سبق نشرها بمجلة الثقافة العدد ٦٩١ مارس ١٩٥٢ ص ٢٢ .

(١٤) د. عثمان أمين شخصيات ومذاهب فلسفية التي ظهرت طبعته الأولى ١٩٤٥ عن الجمعية الفلسفية المصرية التي كان عثمان أمين يشغل في هذا الحين سكرتيرها العام .

(١٥) د. عثمان أمين : رواد المثالية في الفلسفة الغربية ط ٢ . دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥ .

(١٦) د. عثمان أمين : رواد الوعي الانساني في الشرق الاسلامي • وزارة الثقافة والارشاد القومي ، الادارة العامة للثقافة ، لقاهرة ١٩٦١ •

(١٧) د. ابراهيم بيومي مدكور : دراسات فلسفية مهداه الى عثمان أمين • التصدير •

(١٨) محمد عبد الجنى حسن تصدير كتاب عثمان أمين « نحو جامعات أفضل » حيث يشير الى اختيار عثمان أمين عضو في المؤتمر الدولي للفلسفة السياسية بباريس سنة ١٩٥١ وقيامه بالقاء محاضرة في الجمعية الديكارتية عن « أثر ديكارت في مصر » وهو أثر له فيه فضل كبير مقدمة نحو جامعات أفضل — الأجلو المصرية القاهرة ١٩٥٢ ص ٩ — ١٠

(١٩) د. عثمان أمين : للجوانية ص ١٣٤ •

(٢٠) المصدر السابق ص ٩٦ يقول في يوميات ٣ نوفمبر ١٩٢٩ ما يلي : « اتفق مع ديكارت في قوله ان أولئك الذين منحهم الله عقولا لابد أن يستعملوها في السعى الى معرفته تعالى وإلى معرفة أنفسهم وعندى ان هذا هو المعيار الذي يجب أن نتخذه في الحكم على أرباب الفكر وأصحاب العقول » الجوانية ص ٩٦ •

(٢١) المصدر السابق ص ١٠٠

(٢٢) المصدر السابق ص ١٥٣

(٢٣) المصدر نفسه ص ٧٩

(٢٤) المصدر نفسه ص ١٠٥

(٢٥) المصدر السابق ١٠٢

(٢٦) د. عثمان أمين : ديكارت ط ٧ تصدير الطبعة الأولى ص ٩

(٢٧) المصدر السابق ص ١١

(٢٨) يوسف كرم : المقتطف يوليو ١٩٤٢

(٢٩) عباس محمود العقاد : ديكرت والفلسفة الحديثة
ص ٢٩٩ - ٣٠٢ مجلة الكتاب دار المعارف القاهرة المجلد ٩ ، وعادل
الغضبان : رينيه ديكرت ٢٩٣ - ٢٩٨ بنفس المجلة .

(٣٠) أنظر ما قدمه : عثمان أمين : ديكرت ط ٧ . د . محمد على
أبو ريان فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة ، دار المعرفة الجامعية
الاسكندرية ١٩٨٧ (الفصل الثانى ص ٧٨ - ٩٤) .

(٣١) د . عثمان أمين : ديكرت ط ٧ مقدمة الطبعة الرابعة .

(٣٢) المرجع السابق ص ١٨

(٣٣) الموضع نفسه .

(٣٤) د . عثمان أمين : لمحات من الفكر الفرنسى . للنهضة
المصرية القاهرة ١٩٧٠ ص ١٥٤

(٣٥) المصدر نفسه ص ١٥٧

(٣٦) د . عثمان أمين : مقدمة ترجمة نصوص هيدجر : الفلسفة
والشعر الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٣ التصدير .

(٣٧) د . عثمان أمين ط ٧ ص ١٩

(٣٨) الموضع السابق .

(٣٩) د . عثمان أمين : ديكرت . مقدمة الطبعة السادسة .

(٤٠) د . عثمان أمين : ديكرت . مقدمة الطبعة السابعة .

(٤١) د . عثمان أمين : الجولانية ص ١٠٣

(٤٢) د . عثمان أمين : عرض التأملات فى الفلسفة الأولى ،
تراث الإنسانية ، المجلد الأول العدد الأول ص ٧٨

(٤٣) الموضع نفسه .

(٤٤) د. عثمان أمين : رائد الفكر المصرى للأمم محمد عبده .
الأنجلو المصرية القاهرة ط ٢ ١٩٦٥ ص ١٣٨ - ١٣٩

(٤٥) المصدر السابق ص ١٧٣

(٤٦) وقد اعتمد عثمان أمين فى ترجمته على الأصل للملايين
الذى كتبه ديكارت ونشره فى باريس ١٦٤١ وعلى الترجمة الفرنسية
التي نشرها الدوق دلوين ١٦٤٧ ونشرها ادم وتانرى فى المجلدين
السابع والتاسع من مؤلفات ديكارت ١٩٠٤ كما رجع الى الترجمة
الانجليزية التي نشرها اليزابيث هولدين E. S. Haldane
G. R. T. Rass « مؤلفات ديكارت الفلسفية »

والترجمة الانجليزية لجون فيتش J. Vatch

— ديكارت : التأملات فى الفلسفة الأولى ترجمة عثمان أمين ،
الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٧٤

(٤٧) د. عثمان أمين : مقدمة الترجمة العربية للتأملات ص ٢٨

(٤٨) يعرف عن مصطفى عبد الرازق انه مؤسس المدرسة
الفلسفية الاسلامية المعاصرة الا ان توجيهه لتلاميذه للفلسفة بين
توجهاته الحديثة وتفتحها على مدارسها ومذاهبها المختلفة فقد وجه الخبير
لترجمة المقال فى المنهج وقام هو بمراجعة للترجمة كذلك وجه عثمان
أمين لترجمة التأملات كما يخبرنا فى مقدمة الترجمة والى الكتابة عن
شيلر وترجمة كتاب « البيرباييه دفاع عن العلم »

(٤٩) د. عثمان أمين : تقديم ترجمة التأملات مكتبة الأنجلو
المصرية القاهرة ١٩٧٤

(٥٠) د. عثمان أمين : تقديم ترجمة مبادئ الفلسفة مكتبة
النهضة المصرية ط ١ القاهرة ١٩٦٥ ، المقدمة .

(٥١) نفس الموضع السابق .

(٥٣) د. عثمان أمين : فى اللغة والفكر ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٦٦ ص ٥

(٥٤) المرجع السابق ص ١١ ، وانظر أيضا المقال فى المنهج ترجمة الخضيرى ، الطبعة الرابعة (سميركوا) ص ١٢٠ - ١٢٣

(٥٥) راجع الدراسات التالية التى تتناول فهم تشومسكى للسانيات العقلانية .

— تشومسكى : علم اللغة والعلوم الانسانية ترجمة مرتضى جواد باقر ، الثقافة الأجنبية العراقية ١٩٨٥ العدد ٣ السنة الخامسة ص ٢٩ - ٣٩

— عبده الرالجى : النحو العربى والدرس الحديث (بحث فى المنهج) دار النهضة العربية لبنان ١٩٧٩

— جون ليونز : نظرية تشومسكى اللغوية ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٥

— ويخص ميشال زكريا فى : الالسانية (علم اللغة الحديث) : قراءات تمهيدية فصل عن « اللغة عند ديكرت » وهذا ما يفعله صالح الكشو فى « مدخل فى اللسانيات » الجزء الثالث « اللسانيات الديكرتية » .

(٥٦) نقوم حاليا بعمل دراسة مستقيضة لفلسفة اللغة عند ديكرت على ضوء أبحاث تشومسكى .

(٥٧) كمال يوسف الحاج : مدخل الى فلسفة ديكرت . منشورات عويدات بيروت .

(٥٨) كمال يوسف الحاج : مقدمة ترجمة تأملات فيزيقية فى الفلسفة الأولى . منشورات عويدات بيروت لبنان

(٥٩) المصدر السابق ص ٧

- (٦٠) المصدر السابق ص ٨
 (٦١) المصدر السابق ص ٢٧٥
 (٦٢) المصدر السابق ص ٢٧٥
 (٦٣) نفس المصدر ص ٢٨٢
 (٦٤) نفس المصدر ص ٢٨٦
 (٦٥) د. نظمي لوقا : مشكّلة اليقين • مطابع دار الكتاب المصري ،
 القاهرة ١٩٥٧

(٦٦) د. نظمي لوقا : الحقيقة تتناول فلسفى ، القاهرة ١٩٧٢
 ص ٥٤

- (٦٧) المصدر السابق ص ٥٧
 (٦٨) المصدر السابق ص ٩٣
 (٦٩) د. نظمي لوقا : الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكرت ،
 المطبعة الفنية الحديثة ، القاهرة ١٩٧٢ ص ٩
 (٧٠) المصدر السابق ص ١٠
 (٧١) المصدر السابق ص ٢٥
 (٧٢) المصدر السابق ص ٢٩ ، ٣١
 (٧٣) نفس المصدر ص ٨٣
 (٧٤) نفس المصدر ص ٨٩
 (٧٥) نفس المصدر ص ١٤٣
 (٧٦) نفس المصدر ص ١٨٥
 (٧٧) د. نظمي لوقا : مشكّلة اليقين ص ١٠
 (٧٨) المصدر السابق ص ٣٧
 (٧٩) نفس الموضع •
 (٨٠) د. امام عبد الفتاح : توماس هوبز فيلسوف العقلانية ،
 دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٥ صفحات ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ،
 ٨٣ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٣ ، ١٠٤
 (٨١) د. امام عبد الفتاح امام : مدخل الى الفلسفة ، دار الثقافة
 لطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٢ ص ٢٦٩

(٨٢) المصدر السابق ص ٣١٤، ٣١٧

(٨٣) د. امام عبد الفتاح امام : الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٦ ص ٥٥

(٨٤) يتناول امام حياة ديكارت ومؤلفاته ثم فلسفته : المنهج وقواعد المنهج ثم المذهب : الشك ، المعرفة الرياضية واثبات الكوجيتو ومنه لاثبات اليقين الثاني (الله) وهو يعتمد على المراجع العربية عند عثمان أمين وكتابه عن ديكارت وترجمته لديكارت ونجيب بلدى وترجمة الخضيرى للمقال فى المنهج ص ٥٧ - ٦٨

(٨٥) يعرض امام فى كتابه الميتافيزيقا بعد التمهيد للاعتراضات المختلفة على قيامها ثم الميتافيزيقا فى سياقها التاريخى فى عدة أبواب ، الثالث فى الفلسفة الحديثة فى أربعة فصول الثانى منه عن ديكارت (١٠٩ - ١١٨) .

(٨٦) المصدر السابق . ومن للجدير هنا الاشارة الى اعتماد امام على الجهود العربية السابقة فمن بين ١٨ هامش نجد خمسة عشر منها يعتمد فيها على عثمان أمين بالإضافة الى استشهادين بلغا صفحة كاملة ونصف منقولة من دراسة فؤاد زكريا : شجرة المعرفة عند ديكارت نقلا عن مجلة كلية الآداب جامعة الكويت .

(٨٧) د. امام عبد الفتاح امام : مقدمة ترجمة كتاب هيجل موسوعة العلوم الفلسفية ، د. ل. الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٥ ص ٣٨ - ٣٩

(٨٨) قارن الهامش (١٥) ص ٢٠٧ حيث يورد لنا امام المقصود بالفكر عند ديكارت اعتمادا على ترجمة عثمان أمين لمبادئ الفلسفة ط ٢ دار الثقافة بالقاهرة ١٩٧٥ ص ٥٧

(٨٩) د. محمد عزيز الحبابى : من الكائن الى الشخص ، دار المعارف ط ٢ ١٩٦٨ ص ٤٣ - ٥٢

- (٩٠) المصدر السابق ص ٤٤
- (٩١) المصدر السابق ص ٤٦
- (٩٢) نفس المصدر ص ٥١
- (٩٣) نفس المصدر ص ٥٢
- (٩٤) د. محمد عزيز الحباني : الشخصية الاسلامية ، دار القاهرة ١٩٦٩ والعرض الذي قدمه د. بكرى علاء الدين ، المعرفة السورية العدد ١٧٧ تشرين الثاني ١٩٧٦ ص ١٤٨ - ١٦٠
- (٩٥) د. محمد عزيز الحباني : من الحريات الى التحرر ، دلة المعارف القاهرة ١٩٧٢ ص ١٩٦ - ٢٠٢
- (٩٦) نقلا عن المقال فى المنهج (القسم السادس) من الحريات الى التحرر ص ١٩٧
- (٩٧) الموضع السابق *
- (٩٨) نفس الموضع *
- (٩٩) المصدر السابق ص ١٩٨ - ١٩٩
- (١٠٠) د. محمد عزيز الحباني : من الكائن الى الشخص ، دار المعارف القاهرة ص ١٣٥

الفصل الخامس

ديكارت الجديد

التفسير الواقعي والقراءات العلمية

الفصل الخامس

ديكارت الجديد

التفسير الواقعي والقراءات العلمية

تمهيد :

نقتضينا دراسة الديكارتية في الفكر العربي ، أو بمعنى أشمل علاقة الفكر العربي المعاصر بتيارات الفلسفة الغربية الحديثة تتبع المواقف المختلفة للتعامل بينهما في دراسة فلسفية مقارنة • ونعرض الآن لتفسير آخر مختلف لديكارت ، تفسير علمي واقعي يحاول أن يجد مكانا في الثقافة العربية المعاصرة ، وهو التفسير الذي أوضحه فؤاد زكريا وقدمه نجيب بلدي ويحيى هويدي لـ « ديكارت الجديد » • كما نعرض للقراءات المختلفة التي حاولت التعامل مع ديكارت وفلسفته واستخدامها في سياق تاريخ العلم وفي نظرية المعرفة والابستمولوجيا • فإذا كان طه حسين قدّم المنهج في مجال الأدب فإن هناك من قدمه في مجال العلوم الرياضية والفيزيائية أو في مجال الابستمولوجيا : زكي نجيب محمود ، محمود زيدان ومحمد أحمد السرياقوصي ومحمد عابد الجابري ومحمد وقيدى •

وكما مال التفسير الأول — الذي تحدثنا عنه في الفصل السابق — إلى جانب الميتافيزيقا والفلسفة الأولى فقد أراد بلدي وهويدي إعادة التوازن الذي يتفق وفكر ديكارت بين العلم والميتافيزيقا اعتمادا على تتبع مراحل حياته وتحليل مؤلفاته ، ومن هنا فإن مهمة الفصل الحالي هو تقديم هذه القراءة الواقعية العلمية لديكارت ، والاستخدامات المتعددة والتوظيفات المختلفة لفلسفته وفي الفصل التالي نتناول ديكارت في سياق تاريخ الفلسفة أو داخل إطار أي من علوم الفلسفة • أو في إطار علاقة ديكارت بغيره من أقطاب الفلسفة الحديثة • وسوف نتناول في الفقرة الأولى من هذا الفصل التفسير الواقعي ونثني

بالقراءات العلمية للفلسفة الديكارتية • وسوف نمهد لذلك ببيان امكانية تعدد تفسيرات فلسفة ديكارت انطلاقا من ديكارت نفسه وهذا ما حاول تقديمه فؤاد زكريا الذي قدم لنا موقفا فلسفيا متميزا تحت اسم الموقف الطبيعي • وواصل كتاباته لتأكيد هذا الموقف الذي يقوم على العقل والنقد وفراه بصورة جلية في محاولته اعادة النظر مرة اخرى في الفلسفة الديكارتية بحيث يتيح للعقل الناقد تقديم تفسيرات متعددة لهذه الفلسفة التي فهمت فهما مثاليا احادي النظرة بينما نستطيع انطلاقا من كتابات ديكارت نفسه أن نصل إلى تفسير أو تفسيرات أخرى لها •

امكانية تعدد تفسيرات فلسفة ديكارت :

ويلقى فؤاد زكريا أضواء على للفلسفة الحديثة في الباب الثاني من كتابه « أفاق الفلسفة » حيث يقف أمام تشبيه شجرة الفلسفة عند ديكارت ليناقش المسائل المنهجية المتعلقة بتفسير فلسفة ديكارت أو التفسيرات المتعددة لهذه الفلسفة للوصول إلى دور كل من العلم والميتافيزيقا في فلسفته اعتمادا على هذا التشبيه الذي قدمه ديكارت في مقدمة « مبادئ الفلسفة » • ويهدف فؤاد زكريا إلى تحليل المعاني المختلفة لهذا التشبيه واستخلاص التفسيرات المتعددة للعلاقة الممكنة بين مباحث الفلسفة عند ديكارت حيث من الممكن أن يفسر هذا التشبيه بأكثر من طريق ولكل منها - كما يرى مبرراته القوية المستمدة من فلسفة ديكارت ذاتها •

ويقدم لنا نص التشبيه والهيكل البنائي له ثم التفسيرات التي يراها حيث يقترح ثلاثة تفسيرات • الأول يرى أن الميتافيزيقا هي العنصر الأهم في فلسفة ديكارت ، وكل ما عداها ثانوي الأهمية بالقياس إليها^(١) • ويمكن أن تتدرج القراءات التي أسلفنا الحديث عنها تحت هذا التفسير • أما التفسير الثاني فيذهب إلى أن دور الميتافيزيقا عند ديكارت كان تمهيدا فقط فهي التي تهين الطريق للبحث

فى العلوم النظرية والتطبيقية ، والتفسير الثالث يعد مركباً من التفسيرين السابقين ، يعترف بالأهمية القصوى للميتافيزيقا ويعترف فى الوقت نفسه بان البحث فى العلوم كان هو الغاية النهائية لفلسفة ديكارت ويرى أن طبيعة فلسفة ديكارت تتحدد فى علاقتها بالجوانب العلمية فى نشاطه ويعرض لهذه التفسيرات بالتفصيل ليبين مدى قدرتها على التعبير عن موقف ديكارت الحقيقى من مشكلة العلاقة بين الجوانب الفلسفية والعلمية فى تفكيره فيتحدث أولاً عن الدور السلبي للميتافيزيقا إزاء العلم • ويقدم الأسباب التى تجعل هذا التفسير مقبولا وأولها هو ضعف بناء الميتافيزيقا الديكارتية وهى أساس يمهّد لقيام العلم ولا تكون غاية مقصودة لذاتها ، وان كثيراً من تعبيرات ديكارت التى تتخذ مظهرا ميتافيزيقيا أو لاهوتيا يمكن أن تفسر تفسيراً علمياً^(٢) وان ديكارت ذاته قد صدرت عنه عبارات كثيرة تدل على أن الهدف الأكبر لتفكيره كان علمياً • ثم يتحدث ثانية عن الميتافيزيقا ودورها الإيجابى فى بناء العلم • ويبين أهم المبررات التى تثبت وجهة النظر هذه فى علاقة الميتافيزيقا بالعلم وهى :

- ١ - وحدة المعرفة عند ديكارت •
- ٢ - المنهج الاستنباطى فى العلوم •
- ٣ - الترفع وازدراء العلماء •

ومجمل القول أن تشبيه الشجرة بما يكشف عنه من تفسيرات متعارضة كلها معقولة للعلاقة بين الميتافيزيقا والمعرفة العلمية « ينتهى بنا الى حقيقة أساسية وهى فى رأينا حقيقة جديدة هى أن ديكارت لم يكن فليسا رائداً بفضل خصائص معينة فى منهجه أو فى مضمون فلسفته بل كان أول اللاحدين لان فلسفته فى علاقتها بالعلم وصلت الى مأزق أصبح من لوازم الفلسفة فى عصر سيادة المعرفة العلمية^(٣) ومن هنا يعطينا فؤاد زكريا مبرراً قويا لاعادة قراءة ديكارت للوقوف أمام تفسيرات أخرى موجودة أو مفترضة تلقى ضوءاً على فلسفة ديكارت من جهة وتبين متابعة المفكرين العرب لفلسفته من جهة أخرى

وتفتح مجالا جديدا للإبداع للفكرى العربى فى نفس الوقت الذى تسعى فيه لاضاءة جوانب معينة فى هذه الفلسفة الديكارتية ويتضح ذلك من التفسير التالى والمقرئات التى تليه :

التفسير الواقعى وديكارت الجديد :

قدم كل من نجيب بلدى ويحيى هويدى تفسيراً جديداً لديكارت يخالف الصورة السائدة والمعروفة عنه • يعتمد الأول على تتبع مراحل تاريخ ديكارت وتقسيم كتاباته حسب تطور كتابتها ، والثانى على تقديم موضوعات الفلسفة الديكارتية من خلال مستويات تفكير ديكارت « فيلسوف المحافظة على المستويات » وسوف نعرض هنا لهذا التفسير الجديد بادئين بموقف بلدى^(٤) •

١ - نجيب بلدى ومراحل تفكير ديكارت :

١ - يجعل نجيب بلدى من دراسته لديكارت مناسبة للتفلسف والوصول الى معنى الفلسفة ، فهو لا يكتفى بالفكرة العامة عن فلسفته ومنهجه ، بل يبين أن وراء المطالعة ، الأولى عودة أخرى للفيلسوف وكتبه وخطاباته ، عودة فيها شعور جديد ، شعور بعظمة الفيلسوف وعبقريته فى معنى جديد غير الذى تصورناه فى البداية - أو بالطبع غير ذلك الذى عرف عن الدعاة لديكارت من أصحاب التفسير السابق - وفى هذه العودة تظهر لنا صورة ديكارت صاحب البسائط والأفكار الواضحة والحقائق المسألوفة^(٥) • إن وجبنا فى الوقت الحاضر [١٩٥٩] وبلادنا لم تعد تعرف للزينة الكاذبة معنى أن نتجاوز فى دراستنا لديكارت مرحلة الدهشة والذهول التى يمر بها قراؤه فى بداية اتصالهم به أن نحاول تفهم الحقائق البسيطة الأولى التى نرجع اليها فلسفته وأن نتمشى [نفكر = نتفلسف] معه حين يشرح منهجه وحين يمارسه لا أن نكون فكرة عامة عن هذا المنهج ونحاول تطبيقها • يجب أن نلاحظ الرجل فى فلسفته وأوقاته فى التأمل الفلسفى والا نفصل الفلسفة عن حياته وعن أوقاته كما لو كانت من الخوارق^(٦) •

يبدأ بلدى دراسته بديكارت وعصره فأهمية هذه الدراسة هي ربط الفيلسوف بمجتمعه ودراسة علاقته بعصره ، وذلك بمقارنته بمظاهر التفكير اللاحقة له والسابقة عليه . ويعرض بلدى حياة ديكارت معتمدا اعتمادا كبيرا على كتاب الكييه « الاكتشاف الميتافيزيقى للانسان عند ديكارت » مشيرا الى مراحل التفكير الديكارتى للثلاث المتباينة زمنا وموضوعا ان التمييز بين هذه المراحل مرتبط باحداث هامة فى حياة ديكارت الفكرية وغير الفكرية وان هناك اختلافا فى الأسلوب وفى لغة للتعبير لاتينية كانت أم فرنسية . وهذه المراحل هي :

مرحلة تمهيدية عاصرت أحلام ديكارت ومشروعات نجدها فى بعض المخطوطات الخاصة بالوضوعات العلمية التى اعترم البحث فيها ، وجميعها باللاتينية ويغلب على أسلوبها الحماسة والغموض وذلك فيما عدا المخطوطات العلمية البحتة .

ثم هناك المرحلة الأولى مرحلة المنهج والعلوم التى بدأت منذ ١٦٢٧ حيث عزم ديكارت على التقدم فى مشروعاته وأنشأ فلسفة تتفق والدين وتؤسس للعلم^(٧) وأهم عمل فى هذه الفترة تأليفه كتاب « العالم » بالفرنسية الذى توقف عن نشره ويرى بلدى أن أسلوب هذه الكتاب هو المثال الأعلى فى تأليف ديكارت العلمى كله . وتجب فى هذه المرحلة عدة خطابات فى العلم ، وخطابات فلسفية ثلاثة غاية فى الأهمية « فى أساس الحقائق العلمية وخلق الله لها » ، والمرحلة الثانية هي مرحلة التأليف الفلسفى البحث وقد عالج فيها مسألة اليقين والوجود فى طبيعته وأصله ومصيره وصدرت فيها كتاب التأملات ١٦٤١ . والمرحلة الثالثة والأخيرة هي مرحلة الفلسفة الأخلاقية التى ظهرت فى رسائل ٤٣ - ١٦٤٩ الى الأميرة اليصابات وفيها نشر « مبادئ الفلسفة » وكتاب الانفعالات ١٦٤٩ . وبناء هذه المراحل يبين لنا أن آراء ديكارت تظهر مترابطة فى الزمان فهذه الفلسفة لهم تظهر فى صورتها الكاملة دفعة واحدة . ولم تتم فى مرحلة واحدة وإنما أنشأت فى الزمن متصلة بأحداث للحياة متبدلة متطورة^(٨) .

وتتبع بلدى هذه المراحل فى دراسته حيث يعرض فى القسم الأول من كتابه المنهج وحقائق العلم ، والثانى فى الفلسفة الأولى والثالث فى خصائص الوجود • فقد أنصبت دراسات ديكارت حتى ١٦٢٨ على الهندسة والعلوم وكانت هذه الدراسات الأساس لبحثه عن قواعد واضحة لتوجيه العقل فكانت فاتحة مراحل تفكيره العلمى التى توجت بنشره « المقال عن المنهج » والمقالات للعلمية فى الضوء والأنواء والهندسة • ويعرض بلدى للمنهج الذى يعد تعبيراً عن شعور ديكارت بضرورة للعلم الرياضى وانه يرمى الى وحدة الموضوعات ، ان كان ذلك بمعنى علمى عملى لا بمعنى فلسفى ولهذا السبب كما يخبرنا لا يمكن أن تعتبر محاولة ديكارت فى الربط بين الظواهر وتوحيدها متجهة الى فلسفة مثالية أو تصورية كما ادعى للبعض (١٠) •

ويرفض بلدى التفسير المثالى الذى قدم فى الثقافة العربية لديكارت واتجاهه للعلمى خاصة فى بدايات تفكيره « فالمنهج لا يحوى مشروعا ميتافيزيقيا ولا يشير الى ذلك ، فهو مشروع العلم العلمى والفلسفة العملية • وعلى ذلك فلا بد لغاية بلوغ عالم ما بعد الطبيعة أن تخرج من المنهج بل من للعلم أيضا • ويتناول فى القسم الثانى « الفلسفة الأولى » فى عدة فصول : من الشك الى اليقين • « من النفس الى الله » « من الله الى العالم » • وفى القسم الثالث يتناول « خصائص الوجود » ويعرض فى فصلين « للعالم » و « للإنسان » ثم يزودنا بترجمة لمقتطفات من نصوص ديكارت تحت عنوان « مختارات من فلسفته » (١١) •

ويرجع بلدى مرة أخرى لديكارت ويتناوله فى اطار « تاريخ الفلسفة » حيث يتناول المنهج والعلوم عنده • ويعرض أولا للمنهج والعلوم والفلسفة فى الفترة التى تمتد من ١٦١٩ حتى ١٦٣٠ حيث يؤكد على اهتمام ديكارت بمسائل العلم واختراعه للهندسة التحليلية • وتتناول المنهج ثم موضوع العلم وثالثا الأساس الفلسفى للعلم

لديكارتى • ويعرض فى فقرة تالية « الفيزياء الديكارتية والفلسفة الديكارتية » مبينا ان علم الطبيعة الديكارتى اكتمل ١٦٣٢ ، لى بعد الانتهاء من الهندسة التحليلية بأقل من عام وقبل اتمام الميتافيزيقا كما تظهر فى التأملات بثمان سنوات ويعرض لذلك فى أقسام ثلاثة :

أولاً : نشأة الفيزياء الديكارتية حيث بدأت آراء ديكارت واكتشافاته فى العلم الطبيعى ١٦١٩ (عام المشروع العظيم) أو ١٦١٨ حين التقى بيكمان وانتهت ١٩٣٢ •

ثانياً : مراحل الفيزياء الديكارتية منذ بداية تأليفه كتاب العلم (١٣) •
وحين يتناول فى جزء آخر كانط يقارنه بديكارت فى عدة مواضع •
ثم يتحدث أخيراً عن فكرة الخلق ومنزلتها من الفيزياء الديكارتية (١٤) •

وفى إطار هذا التفسير تلتقى جهود بلدى وهيدى فى عدة نقاط مشتركة (١٥) ويتابع كل منهما فى تفسيره كتابات مؤرخ الفلسفة الفرنسى فرديناند الكيه Alquié فى دراساته عن ديكارت (١٦) •
والحقيقة أنه رغم اهتمام هويدى بتفسير الكيه والفلسفة الفرنسية عامة والتي تعددت جهوده فى تقديمها للعربية (١٧) فان تفسيره وتقديمه لديكارت الجديد يستند أيضاً الى عدة أسس تظهر فكر هويدى نفسه ، وتوضح موقفه الذى ، ينبغى علينا أن نشير اليه بايجاز قبل أن نعرض لتفسيره لديكارت •

— يحى هويدى وديكارت الجديد

[٢] تتجاوز جهود هويدى دوره فى اعداد أجيال من الباحثين وكونه حلقة وصل بين هؤلاء من جهة وجيل الرواد من المفكرين المصريين الذين مثلوا استمراراً لجهود مدرسة مصطفى عبد الرازق فى توجهها الحديث والمعاصر مثل عثمان أمين من جهة أخرى ويظهر دور هويدى الفلسفى فى مواكبته للأحداث التى مرت بها مصر فى فترة ما بعد الخمسينات حين عاد من بعثته متمثلاً الثقافة الفرنسية والفكر الواقعى الذى يسر له تمثل التغيرات الاجتماعية فى مصر فى هذه الفترة ومحاولة

تنظيرها فلسفيا وقدم ذلك فى عدة محاولات : « حياد فلسفى »
« الفلسفة فى الميثاق » وقد مثلت هذه الفترة مرحلة أولى من مراحل
تفكيره التى تمثل فيها انجازات الواقعية لدى أهم أعلامها صمويل
الكسندر جاعلا منها الأساس الفلسفى لفكرنا الاجتماعى كما يتضح
فى دراساته « فلسفتنا فلسفة واقعية » و « فلسفة الدولة العصرية »
و « فلسفة المقاومة » مما جعل كثير من المفكرين يرحبون بهذه الأعمال
فكتاباته تعبير عن مستوى جديد من النضج الفكرى فى حياتنا الفلسفية
والثقافية عامة (١٨) .

وتقوم دراساته فى المرحلة الحالية على أساس قراءة للفكر
الاسلامى قراءة شمولية تحتضن وتمثل كافة جوانبه الأخلاقية
الوجدانية والعقلية وتفتح الباب لبحث مشكلات الوعى والضمير
العربى وتؤسس من خلال استنادها الى الركائز الفلسفية التى قامت
عليها الكتب الدينية لاسلامية والتاريخ العقلى الاسلامى ما يمكن
تسميته « الفكر الاسلامى المعاصر » ومن هنا كانت رغبته فى إعادة
النظر فى تاريخ الفلسفة والمشكلات الفلسفية كما يتضح من كتابه
« نحو الواقع : مشكلات فلسفية » (١٩) . والحقيقة أنه لم تقدم بعد
دراسة شاملة جادة لجهود هويدى الفلسفية خاصة وان أهم كتاباته
لم تنشر بعد وهى التى تمثل تصوره الحالى للفكر الفلسفى الاسلامى .

يحدد يحيى هويدى فى تقديمه لديكارت الجديد الدافع الذى
حفزه الى ذلك وهو أن يقدم الى القارئ العربى « منهجا جديدا فى
دراسة الفلسفة الحديثة والمعاصرة » وهذا المنهج يقوم فى صميمه
على وضع الموضوع وجها لوجه أمام نقيضه أو وضع جانب من الصورة
فى مواجهة جانب آخر لها « ليوضح أن المشكلة للواحدة فى الفلسفة
لها جوانب متعددة وزوايا مختلفة ليوقفنا بهذا على الصراع بين الأفكار
فى تاريخ الفلسفة بطريقة مباشرة وينتقل مع ديكارت الفكر الواحد
من الموضوع نرى نقيضه » (٢٠) . وقد عالج فى كتابه « دراسات فى

الفلسفة الحديثة والمعاصرة « مشكلتين رئيسيتين : « مشكلة الكوجيتو » و « مشكلة المقولات » . الأولى هي ما تهمننا هنا وقد تناولها في الباب الأول بفصليه عند فيلسوفين هما : « ديكارت » و « مين دي بيران » مثل أولهما الجانب الأول في الصورة ومثل الثاني جانبها الآخر . وهو يقدم هذه الدراسات بقصد تمكين الفلسفة في قلب القارئ وتحريك اهتماماته الفكرية والثقافية والسياسية جميعا لأن كل هذا متشابك ومتصل وأنه ليس ثمة شيء غير علم الفلسفة يستطيع تقديم هذه النظرة الشمولية .

ويقدم لنا هويدي صورة مختلفة عن ديكارت في الباب الأول من كتابه بعنوان « ديكارت الجديد » يهدف من ورائها رفض وهدم ما رسخ في أذهان قراء العربية عن ديكارت (التفسير للسابق) فهو لا يود أن يكرر في دراسته حديثا معادا عن أبي الفلسفة الحديثة بل يختار رؤية جديدة من منظوره الخاص . ويحدد لنا أولا تلك الصورة التقليدية التي عرف بها ديكارت . فقد استقر في الأذهان أن ديكارت رائد من رواد المثالية من حيث أنه واضح أسس المذهب العقلي وأنه « فيلسوف الكوجيتو » وأنه فيلسوف الأفكار الواضحة المتميزة ، وأنه فيلسوف الشك المنهجي الذي اتخذ من الشك وسيلة إلى اليقين واستقر في الأذهان أن ديكارت بدأ فيلسوفا لا عالما ، وأن للفيزياء الديكارتية مستمدة من الميتافيزيقا بمعنى أنه لم يفكر في الفيزيقا إلا لخدمة ميتافيزيقاه . وتقوم هذه الصورة إلى استقرت عن ديكارت والتي يريد هويدي تغييرها أو على الأقل زعاعتها . وتقديم صورة مغايرة — على أساسين :

١ — النظر إلى الفلسفة الديكارتية على أن صاحبها أخرجها للناس دفعة واحدة وبالتالي فإن الأفكار التي تضمنتها تضمنها وحدة متكاملة . وللعيب الرئيسي في هذه النظرة أنها لم تهتم بتتبع التطور الفكري لديكارت وافترضت أنه ليس ثمة خلاف بين ديكارت ١٦١٩ حين بدأ التأليف وديكارت ١٦٥٠ وهو العام الذي توفي فيه . وهذا أمر

يصعب تصديقه • وهو يقدم موقف الكييه مقابل موقف وتفصيل
هملان الذى يرى أن ديكارت بدأ عالما ووضع فى العلم ثقته الكاملة
ثم اتجه بعد ذلك الى الفلسفة والميتافيزيقا وهو لا يهدف من ذلك الى
أن يجعل الميتافيزيقا الديكارتية فى خدمة ميتافيزيقاه أو علمه بل الى
وضع العلم الديكارتى فى موضعه الصحيح بالنسبة الى فلسفته كلها •

٢. - النظر الى الفلسفة الديكارتية على أنها مثالية عقلانية وعلى
أساس أن ديكارت هو الفيلسوف الذى أرجع للمادة الى فكرة الامتداد
وشك فى كل صفاتها الحسية وكيانها الموضوعى ، وأنه فيلسوف
الكوجيتو الذى شك فى وجوده كإنسان وكجسم ولم يعد الى اليقين
الا بعد أن تبين أنه كائن مفكر ، لم يتبين انيته الا بالفكر وأنه فيلسوف
للأفكار الواضحة المتميزة ، وأنه الفيلسوف الذى أرجع وجود العالم
الخارجى الى فكرتين هما : الامتداد والحركة (٢١) •

ويرى هويدى ان هذا الاتجاه الذى أراد من ورائه أصحابه
أن يصورا لنا ديكارت على أنه مثالى مناف لروح الفلسفة الديكارتية
وهى الفلسفة التى أرادت طوال مراحل تطورها الا تركز الى الدعة
وتعيش فى مستوى واحد هو مستوى الفكر ، على العكس من ذلك
فان فلسفة ديكارت لا يمكن أن تفهم الا اذا أبعدناها عن المستوى
الواحد وجعلناها تعيش بين مستويين : الفكر والعلم والمعرفة الانسانية
من ناحية والمادة والطبيعة والوجود العام من ناحية أخرى ، ومن
هذه الزاوية فان ديكارت سيكون فيلسوفا واقعيا وليس مثاليا باعتبار
ان الفلسفة الواقعية هى فى صميمها فلسفة الديالكتيك الحى بين
الفكر والمادة (٢٢) •

ويحاول هويدى فى احدى عشر فقرة طويلة بامتداد الباب الأول
تقديم ذلك للتفسير الواقعى الجديد لديكارت ويبين لنا انه منذ البداية
ينبغى علينا أن نبين وجود فترة طويلة بين تخرج ديكارت ١٦١٤ وبين
ما يخبرنا به عنها فى القسم الأول من « المقال فى المنهج » ١٦٣٧ •

فلم تكن مدرسة لافليش كما صورها ديكارت • بعيدة عن الجو العلمى فى هذه للفترة فالعصر هو عصر العلم وعصر كوبرنيكس كبلر وجاليليو ، وكان أساتذة المدرسة فى تدريسهم للرياضيات يتجهون بها وجهة عملية تدريبية مهنية ، ومن هنا اتجه ديكارت منذ فجر حياته الفكرية الى أن يضع العلم على أسس جديدة ، ويلاحظ أن ديكارت بدأ حياته الفكرية عالماً لا فيلسوفاً ، وأن العلم الذى أرادته هو العلم الذى يسيطر على الطبيعة وعلى الأشياء • فقد التقى عام ١٦١٨ ببيكمان الذى كان له أكبر الأثر فى توجيهه توجيهها علمياً وتأثر ديكارت بهذا الاتجاه واهتم ببحوثه حول سقوط الأجسام وضغط السوائل وانكسار الضوء وديكارت فى « قواعد لهداية العقل » لم يكن قد اكتشف بعد ميتافيزيقاه ذلك لأن الميتافيزيقا الديكارتية لا قوام لها إلا باكتشاف مستويين : مستوى الأشياء ومستوى الوجود الذى يتعدى الطبيعة والأشياء • وديكارت فى هذه المرحلة كان يعيش فى مستوى واجد وكان مازال مأخوذاً بالتفكير العلمى الآلى « (٢٣) » .

لم يفكر ديكارت فى الميتافيزيقا الا فى ابريل ١٦٣٠ ، وأول ما اكتشفه ليس هو الكوجيتو بل وضع الحقائق الأبدية بالنسبة لله •

هنا أصبح لدينا مستويين • ان ديكارت باكتشافه هذا نجح فى إيجاد التوازن بين العلم والدين فديكارت كان يؤمن بالعلم خاصة الرياضيات ، وكان يؤمن كذلك بالله ، ويخبرنا هويدي فى الفقرة الثانية ان ديكارت بعد اكتشافه للوجود والبعد الميتافيزيقى فى فلسفته كان ولا بد أن يعود للطبيعة والأشياء والى العالم لينظر اليها نظرة جديدة وهذا ما فعله بالفعل ، فهو ابتداء من ١٦٣١ حتى ١٦٣٦ عاد الى الاهتمام بالمسائل العلمية ، وفى نهاية ١٦٣١ كتب الى الأب مرسين رسالة اتضح فيها اهتمامه بالصوت فى الفيزياء ، وفى شتاء ١٦٣٢/٣١ تابع بعض البحوث فى الفسيولوجيا والتشريح • والفكرة الرئيسية التى سيطرت على ديكارت هى أن الله بالرغم من تعاليه على الكون والطبيعة وبالرغم من عدم امتزاجه بهما الا انه يمثل مصدر المعرفة ومصدر العلم وان وجود العالم ليس الا أسطورة •

والنتيجة الأولى لهذه النظرة أنه أصبح يعتقد أكثر من أى وقت مضى بآلية الأشياء والأجسام الحية جميعا • فالأجسام الحية ليست الا آلات متحركة تتحرك بفعل أعضائها على نحو لا يختلف عن تحريك أجزاء الساعة للساعة أو تحريك آلات أى جسم الى له •

والنتيجة الثانية دفاعه عن دوران الأرض •

والنتيجة الثالثة هى اكتشافه لنظرية الخلق المستمر التى أعلنها فى الفصل السابع من كتاب « للعالم » والتى أراد من ورائها أن ينزع عن العالم كله فاعليه ويصوره باعتباره مجرد مادة تحتفظ بكيانها عن طريق تدخل الله فى كل لحظة من لحظات الزمان ليبقى على الكون تماسكه (٢٤) • فاكشف ديكارت للبعد الميتافيزيقى فى فلسفته كان سابقا على اكتشافه للكوجيتو وسيعود ديكارت فيصل فى للتأملات الى حقيقة الوجود أو حقيقة الله لكنه سيصل اليها ابتداء من الفكر (وهو الموقف للنشأت عنه) ولكن ديكارت هنا وصل الى حقيقة الوجود وحقيقة الله عن طريق اكتشافه لنظريتين هامتين : نظرية الحقائق الأبدية ونظرية الخلق المستمر • وكل هذا قبل أن يكتشف حقيقة للكوجيتو ولأن كلا منهما أظهر العالم أمامنا فى صورة غير المكتفى بذاته ومن ثم أصبح وجود الله خالق له من متطلباته اللازمة الضرورية وكل هذا قبل اكتشافه الكوجيتو (٢٥) •

ويبين هويدى أن ديكارت عام ١٦٣٧ أرسل الى « هويجنز » رسالة يقول فيها : « انه لم يرد الا أن يذكر شيئا فقط عن المنهج » وهو يصرح لنا بأنه لم يهدف من وراء المنهج أسسا ميتافيزيقية بل رياضية • وفى رسالة فى نفس العام الى بليموس يقول : « انه قد استخدم فى الكتاب مبادئ رياضية ليفسر بها ظواهر فيزيقية » (٢٦) • ويصل هويدى من ذلك الى ان « المقال فى المنهج » يشتمل على الميتافيزيقا الديكارتية • حقا أن القسم الرابع فيه يشتمل على نظرات ميتافيزيقية لكن هذه النظرات مقتضبة للغاية • ولذا كان ديكارت

فى « المقال » قد وصل الى حقيقة الكوجيتو فان للكوجيتو هنا مختلف عن كوجيتو التأملات • فكوجيتو التأملات هو الأساس فى كل حقيقة وكل يقين أما فى « المقال » فهو أوضح الحقائق وأكثرها يقينا والنتائج التى ترتبت على كوجيتو « التأملات » نتائج انطولوجيا أما نتائج « المقال » فكلها تتصل بالعلم • وأول هذه النتائج التمييز بين النفس والجسد • وان حقيقة الكوجيتو الديكارتى لا تفهم — كما يقول هويدي — الا إذا تخسنته الجوهر المفكر أو الشيء المفكر الذى يتعدى مجرد التفكير — فديكارت قد أراد أن يقول لنا ان « الاجو » أو « الانا » يفكر ويشك ولكنه ليس كله تفكير » (٢٧) •

ويرى هويدي أن الوصول الى الكوجيتو لا يمثل هدف الفلسفة الديكارتية لأن هدفها هو الوصول الى الوجود ، أو على الأقل — الجرى وراءه والبحث فيه • فإذا كانت الأفكار الواضحة المتميزة قد اسلمتنا الى « الانا » أو الى الشيء المفكر فلا يمكن أن نتوقف عند هذا الشيء المفكر لأنه طريق أو معبر للوصول الى الوجود لقد أوصلتنا الفلسفة الديكارتية فى مراحل تطورها حتى « التأملات » الى وجودين ، وجود عالم يقدمه لنا العلم ووجود اله متعال منفصل عن هذا العالم تقدمه لنا الميتافيزيقا • لكن هذا التباعد بين العالمين لم يكن ليستمر طويلا لأنه لا يتفق مع الدور الذى نيط بالانسان فى الفلسفة الديكارتية ، وهو أن يصل ما بين هذين العالمين •

وفى سبيل تأكيد التفسير الواقعى الذى يقدمه يتناول هويدي فى الفقرة التاسعة تفرقة ديكارت فى القسم الأول من « المبادئ » بين الحقائق التى لا وجود لها خارج الزمن وبين « الأشياء التى تتمتع بوجود ما خارج حدود ذهنى » وقد ساقته هذه التفرقة ديكارت الى أن يفكر مرة أخرى فى العلاقة بين المعرفة والوجود الواقعى ، وانتهى ديكارت الى أن للمعرفة الانسانية محدودة ليس فقط بالقياس الى الوجود الإلهى الذى يتخطاها ويتعدها ، بل أيضا بالنسبة الى وجود العالم الذى يمثل هو الآخر لا متناهيا جديدا (٢٨) •

ويبين في الفقرة الحادية عشر أن أبحاث ديكارت اتجهت في نهاية حياته إلى الاهتداء بالإنسان ، ولإنسان الواقعي بصفة خاصة ، والإنسان الواقعي لا يمكن أن يكون مجرد عقل ، أنه نفس متحدة اتحادا طبيعيا بالجسد أو البدن ، فالنفس عند ديكارت متحدة بالبدن على نحو أكثر واقعية من الوحدة التي تربط الربان بسفينته • ولا تكتمل دراسة الإنسان إلا بمعرفة للمذهب الأخلاقي وهذا ما يشير إليه هويدي في آخر فقرات دراسة « ديكارت الجديد » فقد اتخذ ديكارت بعض قواعد أخلاقية مؤقتة أثناء مرحلة قيامه بمشروعاته العلمية والفلسفية وذلك لئلا يبقى مترددا أو حائرا في حياته العملية اليومية • ولكن هذه الأخلاق المؤقتة لم تكن لتغني ديكارت عن مواصلة البحث في الأخلاق بعد أن تم له البحث في الميتافيزيقا والأسس التي قامت عليها الأخلاق الديكارتية لأسس دينية قدمها بطريقة تحافظ على استقلال الإنسان في مواجهة الإلهي مما جعل ديكارت في رأي مفسره فيلسوف المحافظة على المستويات •

ويرى الدكتور هويدي أن هذا للتفسير الواقعي لديكارت يمتزج بتفسير وجودي ينطوي عليه • وبوسعنا أن نحصر الجوانب الوجودية لفلسفة ديكارت في هذه التفسير على النحو التالي :

الشك عند ديكارت ليس شكا عقليا بل عاما قوامه موقف رافض يستند إلى تجربة إنسانية شاملة ، تصور ديكارت الكوجيتو لا على أنه مجرد تفكير عقلي بل على أنه « شيء يفكر » أي أن الوجود الإنساني أكبر من أن يحصر في مجرد التفكير العقلي ، إذ أنه شيء أو كيان يمثل الفكر أحد أوجه نشاطه ، الإدراك عند ديكارت ليس ابصارا وليس لمسا وليس من عمل الخيلة بل هو شبيه بفعل الإدراك عند هوسرل إذ أنه أثناء فعل الإدراك ينظر الإنسان أمامه فيرى الامتداد مع ملاحظة أن الامتداد هنا امتداد عقلي — الأئية الإنسانية عند ديكارت تقوم على الإرادة وعلى الحرية ، والحرية لدى الإنسان

ساوية لارادته ، الحرية عند ديكارت حرية للاختيار وليست مثلا حرية عقلية أو حرية استواء الطرفين ، النفس متحدة بالجسد اتحادا طبيعيا ، لكن ديكارت لم يمض في القول بهذا للاتحاد الطبيعي بينهما الى نهايته ، اذا عاد وقال بالثنائية أو بالتوازي بينهما ، وهذا أمر طبيعي بالنسبة الى فيلسوف المحافظة على المستويات .

التفسير المادى لفلسفة ديكارت :

ويقترّب من هذا التفسير الواقعى تفسير آخر ، هو للتفسير المادى الذى نجده بأوضح صورة فى الموسوعة للفلسفية التى اعدتها لجنة من العلماء والأكاديمين السوفيت ونقلت للعربية . حيث تتناول ديكارت علمه وتعرض لنظرياته فى الرياضيّة وعلم نشأة الكون والفيزياء فهو واحد من مؤسسى الهندسة التحليلية ، وفى الميكانيكا نوه بنسبية الحركة والسكون وصاغ القانون العام للفعل ورد الفعل^(٢٩) . وبالإضافة الى هذه المسادة عن ديكارت نجد دراسة مارسيل بارجونى - هوروا Marcelle B. Huroux^(٣٠) التى ترجمت عن الموسوعة الماركسية المختصرة . وتشمل مقدمة عن حياة ديكارت وأثاره يبين فيها المؤلف ان ديكارت عاش منذ صباه تناقضات عصره على شكل النزاع الذاتى بين رغبته فى المعارف الواضحة للدقيقة النافعة فى العمل ، وهذا الخليط من الغموض والالتباس والتأمل العقيم الذى كانوا يقدمونه له^(٣١) . وعمله شديد الارتباط بالشروط التاريخية والاجتماعية لزمّنه . كما أن التناقضات الخطيرة تقسمه : ففيه تصطدم التفسيرات المسادية بالتأملات المثالية ولا تجد سوى وحدة هشّة ووهمية . وهذا ما يسمح لفلسفة البرجوازية بتأويله حسب الحاجات الأيديولوجية لطبقتهم . وهكذا تجد الروحانية الفرنسية فى القرن العشرين فى ديكارت ونتيجة لاقتنارها لأى رائد « أبا » فى حين أن مارين القرن الثامن عشر رغم انتقادهم لمواقفه الميتافيزيقية حيوه عن حق باعتباره ممهدا لهم وبطل العقل ضد ظلامية القرون الوسطى . اما بالنسبة للماركسيين فانهم يجدون فى فلسفته عدا طابعها الايجابى

والحي أبدا مثالا ذا دلالة خاصة بل حاسما عن أن التناقضات الذاتية
فى رأس المفكر تعكس مع كل تعقيد عبقرية الخاصة ، الظروف
المتناقضة للمجتمع الذى يعيش فيه^(٣٢) .

ويتناول هورو فى الفصل الأول من كتابه : « القرن السادس عشر
فجر الأزمنة للحديثة » ثلاثة قضايا هى : نمو وتطور البرجوازية ،
غزو الطبيعة وتقدم العلوم والصراع ضد الكنيسة وثالثا التفسيرات
لفلسفية للعالم ، تأثير المادية القديمة وقصورها • ويعرض فى
الفصل الثانى « الآلية الديكارتية رائدة المادية الحديثة » حيث
يتناول : الفيزياء الديكارتية والثورة التى أحدثها جاليليو وديكارت
هى احلال وجهة نظر الكمية والقياس محل وجهة نظر تصنيف الأنواع ،
ان استعمال للرياضيات من أجل معرفة العالم المادى هى الفكرة
العبقرية التى ولدت فيها الفيزياء الحديثة • لقد استشعر ديكارت
الدور الذى يجب على الرياضيات أن تلعبه^(٣٣) • لقد أخرج ديكارت
من المادة كل الماهيات التى أسرفت المدرسية [فلسفة القرون
الوسطى] فى اغدلقها عليها ولم يقبل الا بما هو واضح وعقلانى تماما
لذ لم يعتبر المادة سوى لامتداد وحركة لأنهما قابلان للقياس •

لقد ارتفع ديكارت الى فكرة للترابط الكونى عندما بحث مختلف
الحركات التى يمكن لجسم واحد أن يسهم فيها • فديكارت هنا يبدو
مجددا فى دراسة انتقال الحركة ويرى المؤلف أن ديكارت قد أوجد
فى شرحه للإنسان والكون علما وقد هيمن على عصره ووصلت اشعاعات
الى عصرنا فقد كان رائدا وممهدا للمادية الحديثة^(٣٤) ويتناول المؤلف
هوروا فى الفصل الثالث « العقلانية الديكارتية والصراع ضد
الاسكولائية » وفى الفصل الأخير « من الانا أفكر الى التأمل المثالى
المعاصر » يعرض للميتافيزيقا الديكارتية : الفكر ، العالم ، الله ثم
يعرض للحرية وينهى كتابه بعدة ملاحق واستشهادات مثل ذلك
الاستشهاد من العائلة المقدسة الذى يقول : « لقد أعطى ديكارت
للمادة فى فيزيائه قوة مباشرة خالقة واعتبر للحركة الآلية عمل المبادء .

الحيوية ، لقد فصل فصلا تاما بين فيزيائه وميتافيزيقاه والمادة ضمن فيزيائه هي المساهية الوحيدة والسبب الوحيد للوجود والمعرفة « (٢٥) . ويقول في فقرة أخرى : « لازلت المساهية الديكارتية موجودة. حتى في فرنسا وهي تسجل نجاحاتها الكبرى في علم الطبيعة الآلى » (٢٦) .

ونجد نفس الموقف في كتاب ج. د. برنال « موجز العلم في التاريخ » الذى أعده للعربية سعد الفيشاوى خاصة للفصل الخامس : الثورة الصناعية والعالم الحديث « حين يتحدث عن أنبياء العلم يكون ديكارت » فهو يرى أن أعظم ما أفاد به ديكارت للعالم والفكر هو تقسيم العالم الى عالم طبيعى (المادة) ، وعالم روحى (الفكر) . وكان هذا التقسيم خطوة تقدمية فى حينها لأنها مكنت العلماء من التفرغ للبحث العلمى دون أن يتطفل عليهم رجال الدين (٢٧) . ونقرأ لدى راندال فى الجزء الأول من « تكوين العقل الحديث » عن الثورة الديكارتية حيث يرى راندال انه بالإضافة الى ثورة كوبرنيكس التى بلغت ذروتها فى جاليليو فقد وقعت ثورة أخرى كانت أكثر أهمية هي ثورة ديكارت التى خلقت علم الفيزياء الجديد . فقد توجت النظرة الآلية فى الطبيعة عمل أجيال من العلماء بما أحرزوه من تقدم مستمر » (٢٨) .

ويصل هذا الموقف الى أفضل وأوضح صورة فى كتاب « جون لويس » « مدخل الى الفلسفة » - والذى ترجمه أنور عبد الملك وقرأ فى نهاية الخمسينات على نطاق واسع فى العربية - . ولذى يرى أن ديكارت كان أول من طور المنهج العلمى الجديد وأقام التصور الجديد للكون بوصفه محكوما بولسطة القوانين الطبيعية الميكانيكية وكانت أهم نتيجة للمنهج الديكارتى أن هناك فكرتين واضحتين متميزتين ، هما : الفكر والمادة . وهذه هي الخطوة الأولى التى خطاها ديكارت . والخطوة الثانية كانت تقوم على أساس اكتشافات جاليليو وكوبرنيكوس . باكتشاف أن الأجرام السماوية والأرضية تتحركان طبقا لقوانين رياضية دقيقة . ومعنى هذا أن كل شئ فى العالم الطبيعى فى نهاية

الأمر مادة متحركة بصورة أو بأخرى ومن هنا أصبح الهدف من العلم هو اكتشاف قوانين الحركات التي هي أساس كافة الأحداث والظواهر . ويترتب على ذلك نتيجة هامة هي لنا اذا عرفنا الأساس الرياضي المادة فاننا سنكون قد وصلنا الى الحقيقة النهائية بل والى شئ عقلي تماما . ومعنى هذا ان المجال هنا مجال للاستدلال المنطقي والتركيب الرياضي^(٢٩) ، ويعدد لويس الأعمال التي حققها ديكارت وهي كثيرة .

— فقد قام بأكثر الثورات عمقا جذريا وتأثيرا في تاريخ الفكر ، ووضع البحث الحر مكان الخضوع للسلطة ، والبرهنة العقلية مكان الايمان وهو بذلك مؤسس فلسفة للتنوير .

— منح العلم الفيزيائي ميثاقه ، وذلك بعزله عن كافة العلل انماية والقوى الحيوية وباقناع عصره بان أسباب كافة الأحداث الفيزيائية هي أسباب فيزيائية فقط وان الطبيعة نظام من القوانين العلمية تشمل الجسم الانساني بحيث يصبح الطب علما تكون فيه للسيادة للعلل المادية^(٤٠) .

وتنقلنا وجهة النظر هذه الى العلم وبالتالى الى القراءات العلمية لفلسفة ديكارت وسوف نعرض في الفترة القادمة للقراءات المختلفة التي تناولت فلسفته ديكارت عبر قضايا فلسفة العلم ونظرية المعرفة أو الاستمولوجيا .

القراءات العلمية للديكارتية :

تتجه كثيرا من الدراسات الحديثة في العربية تأسيسا على المنهج وعلى لإنجازات ديكارت العلمية وفكرته عن وحدة العلوم — الى قراءة فلسفة ديكارت قراءة علمية ، مستعينة في ذلك بالتفسيرات الواقعية والمادية لفلسفته من جهة والنظر اليها عبر فلسفة العلوم والاستمولوجيا نظرة جديدة من جهة أخرى . وقد خصصنا هذه الفقرة لعرض تلك القراءات . سبيلنا التي انطلقت من المنهج أو التي تعاملت مع ديكارتية

من منظور الابدستمولوجيا أو التي عالجت اتجازاته من خلال فلسفة العلم .

لقد حاول ديكارت للتخلص من الفهم الوسيط للطبيعة ورد مظاهره الى نظام محكم موحد من القوانين أساسه الحركة وكان بهذا البشر الأول بالفيزياء الميكانيكية . . أما من الناحية المنهجية فان الأساس الحقيقي للعلم عند ديكارت هو امكانية التناول الرياضى هكذا يعرض محمود أمين العالم — فى دراسته الهامة « فلسفة المصادفة » — لديكارت ، حيث يرى أن فكرة المصادفة ما كان يمكن أن تجد منفذا الى البناء الديكارتي المتناسك سواء من ناحيته للمذهبية أو المنهجية « (٤١) » .

ويتناول مراد وهبة ديكارت من خلال « العلم الكلى » فى حديثه عن المذهب فى فلسفة « برجسون » فقد عادت الروح الرياضية فى تفسير الأشياء على يد ديكارت فى العصر الحديث — الذى حاول اقامة علم رياضى جامع من حيث ان لهذا العلم رسالة فلسفية ، هى فى الا يكون مجرد عرض حلول لمشكلات جزئية وإنما أن يكون علما كليا فيخضع الظواهر جميعا الى المقياس والترتيب وهذا ما يدل عليه عنوان كتابه « للمقال فى المنهج لأحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم فان العقل اذا اعتاد مطالب المنهج للصحيح استطاع أن ينقلها الى مجالات أخرى غير العلوم للرياضية واستطاع أن يتصور إمكان « الرياضيات الكلية » وهكذا يؤلف ديكارت علما واحدا . فالعلوم لا تتمايز فيما بينها بموضوعاتها ومناهجها اذ هى وجهات مختلفة للعقل ولحد طبق منهاجا واحدا هو المنهج الرياضى .

ان الفلسفة الديكارتية فى صميمها تعبير عن اتجاه جاليليو فى اخضاع الأبحاث الفلسفية للروح الرياضية — كما يرى وهبة — فالطبيعة كلها فى نظره مكتوبة بلغة رياضية حتى للتغيرات الكيفية ليست الا تفسيرات كمية . ان المبدأ الفلسفى والعلمى والمعنى واحد ،

هو قياس ما يقبل للقياس ومعالجة ما لا يقبله مباشرة حتى يصير قابلا له بصفة غير مباشرة « (٤٢) .

ان الرياضيات هي الأساس والقياس عند ديكارت لفهم الطبيعة والكون وهي العلم الكلى والأوحد الذى يقوم عليه كل للعلوم فهي المبدأ الفلسفى عند ديكارت لفهم العالم والمبدأ الفلسفى أو العلمى والمحد كما يراه وهبة . وهذا ما لاحظته وولف - فى رسالته القصيرة « عرض تاريخى للفلسفة والعلم » التى ترجمها للعربية محمد عبد الواحد خلاف - فى عرضه لديكارت وفلسفته الروحية التى تقوم على الطريقة الرياضيسية (٤٣) . ويرى فيليب فرنك أن الوصف الذى ورد فى شجرة ديكارت الشهيرة هو أفضل وصف للوحدة بين العلم والفلسفة . ف جذور هذه لشجرة تناظر الميتافيزيقا (المبادئ للكلية) أما جذع الشجرة فيناظر الفيزياء وتناظر الأغصان والثمار ما نسميه العلم التطبيقى . ويكتب فرنك فى الفصل الثالث عن « الهندسة كهدف للفلسفة » فالثقة الكبيرة التى تحققت فى مجال للهندسة قد أحييت الأمل فى تحقيق نفس القدر من الثقة فى المجالات الأخرى للمعرفة وفى مقدمتها الفلسفة صانعة للمعرفة جميعا وقد أوضح ديكارت الدور الذى أسنده للهندسة كمرشد للفلسفة فى المقال فى المنهج « (٤٤) .

ويتميز موقف زكى نجيب محمود من ديكارت بالنقد حين يعرض له فى « نحو فلسفة علمية » وهو عنده أشبه بسقراط جاء حين كانت فترة من الشك مدبرة وفترة من التفكير الايجابى مقبلة ، وكلاهما صاحب منهج يقدمه فاتحه للعصر الايجابى الجديد . وقد اتفقا على أن ينهجيا فى البحث نهج العلوم الرياضية ليبلغا ما تبلغه هذه العلوم من اليقين . ويتحدث عن خصائص هذا المنهج واعتماده على الحدس والاستنباط . وينتقد ديكارت فى قوله بالطبائع البسيطة على خطرهما فى بنائه الفلسفى (٤٥) . ويتوقف اتفاقا مع منهجه التجريبى ونزعته الوضعية عند شك ديكارت فى الادراك الحسى كما جاء فى التأمل

الأول • ثم يبين أن اليقين في القضايا الرياضية يرجع الى كونها قضايا تكرارية • ويتناوله ثانية في نفس الكتاب - في حديثه عن مشكلة الحق ، أثناء حديثه عن الصدق على مبدأ الاتساق والتطابق (٤٦) • ونجد نفس الموقف من ديكارت لدى الدكتور محمد مهران في كتابه فلسفة الرياضيات (٤٧) •

ويحاول السرياقوصي في دراسته « المنهج الرياضى بين المنطق والحدس » بيان العلاقة بين ديكارت والرياضيات • وفي تمهيدته للباب الأول « المنهج الرياضى » يعرف المنهج بتعريفات ديكارت (٤٨) ويتحدث في الفصل الأول من الباب الثالث عن الحدس ومعانيه المختلفة في الفلسفة والعلم فيذكر الحدس خاصة عند ديكارت أول من استخدم المصطلح على نطاق واسع في كتابه قواعد لتوجيه العقل ويقصد به الإدراك للعقل القائم على وضوح الأفكار وتمايزها (٤٩) • ويتناول معانى الحدس : السيكولوجى ، الحسى العقلى ، ثم الحدس الميتافيزيقى الذى ندرك به الوجود كما عند ديكارت (٥٠) ويتحدث عن الحدس في الرياضيات ويذكر : الحدس الرياضى الحسى والحدس الرياضى العقلى وصوره وأهمها حدس الوضوح والتمايز كما عند ديكارت وحدس النظرة الكلية أو الحركة المتصلة كما عند ديكارت وبوانكاريه ويعرض في الفصل الثانى للمنهج الرياضى عند ديكارت حيث يبين صلة المنهج الرياضى بالحدس عنده الذى استطاع أن يستخلص من مكتشفات سابقيه الجزئية نظرة كلية عن وحدة العلم ووحدة هدفه وأخيرا يعرض منهج ديكارت وقواعده (٥١) •

ويعالج محمود زيدان المنهج عند ديكارت من خلال عرضه « مناهج البحث الفلسفى » فديكارت كان أول فيلسوف يعلن صراحة ضرورة البحث من منهج فلسفى وقد خصص له كتابين هما : « قواعد لتوجيه الذهن » و « المقال فى المنهج » والثانى أكثر ذيوفاً للدلالة على المنهج من الأول • ويتحدث زيدان عن هدف المنهج الجديد ويبين أن قواعد

المنهج فى « المقال » أقل عنها فى « قواعد لتوجيه الذهن » ويعرض لهذه القواعد وتطوير ديكارت لها وتطبيق قاعدة البداهة على الكوجيتسو وتطبيق قاعدة التحليل على الكوجيتو ، ويبين تعثر ديكارت فى تطبيقه المنهج ويأخذ عليه نقطتين :

الأولى : ان موقف ديكارت من التفكير كان واضحا لكنه لم يكن متميزا (٥٢) .

لثانية : هى كون ديكارت يستنبط جوهرية النفس من استنباط هو وجود النفس فى اللحظة التى أشك فيها أو أفكر فيها ، لكن جوهرية النفس تعنى عند ديكارت الثبات والديمومة والبساطة عبر الزمن .

ويبين أهمية منهج ديكارت واستقلاليته ويرى أننا اذا عزلنا منهج ديكارت عن نظرياته فانه يمكن لأى باحث أن يقبله ويستخدمه لكنه يلاحظ أولا أن ديكارت لم يكن أول من اكتشف هذا المنهج . وثانيا أن أى مفكر لا يستطيع تطبيق هذا المنهج تطبيقا كاملا . ولقد عجز ديكارت عن هذا التطبيق . ومع هذا سوف يظل ديكارت فاتحا بابا كان من قبل مغلقا وهو البحث عن منهج البحث للفلسفى طمعا فى الوصول الى مواقف لها نصيب من الدقة والموضوعية (٥٣) .

ويناقش السيد نفادى إنجازات ديكارت العلمية انطلاقا من المنهج وبالتالي : ارتباط فلسفته وتأثرها الشديد بالعلم فى حديثه عن « الضرورة فى الفكر الفلسفى الحديث » فالعلم له تأثيره القوى على فلاسفة العصر الحديث منذ ديكارت ، ان ديكارت له إنجازات فى الرياضيات التحليلية ، كما أنه حرر كتاب « العالم » ليبسط رأيه فى كيفية نشوء العالم على مقتضى قوانين ميكانيكية صرفه . كما أنه فى رسالتيه الثانية والثالثة : البصريات والآثار العلوية قد أعطى نموذجا لطريقته فى تفسير الطبيعة تفسيراً ميكانيكياً بحتاً . لقد وضع ديكارت أمام ناظره منهجا لا يحيد عنه فى الكشف عن حقائق الطبيعة فاذا أمكننا أن نتخلص من كل الصفات الأخرى أو ندمجها فيها

فانه يتضح أن الرياضيات هي المفتاح الوحيد والمناسب للكشف عن فكرة الحركة التي هي عبارة عن تعاقب للأمكنة التي يشغلها جسم واحد في الامتداد اذ لا تتصور الحركة غير امتداد . فالمنهج في دراسة الطبيعة عند ديكارت هو نفس المنهج الذي ندرس به الرياضيات وما يؤكد عليه نفادى هو أن علم الطبيعة الديكارتي لم يستنتج من التجربة بل استتبط بوصفه نتائج ضرورية للبديهات الأولى التي يعتمد عليها كل ذهن . ثانيا : لن الألية قد شملت كل شيء في مذهب ديكارت حتى أنها تنسحب على الأجسام العضوية^(٥٤) .

ونفس النظرية نجدها فيما كتبه فيرنر هاينريخ في كتابه « فيزياء وفلسفة : ثورة في الفيزياء الحديثة » تحت عنوان تطور الأفكار الفلسفية منذ ديكارت بالمقارنة مع للوضع الجديد في نظرية الكم ، حيث يرى أن التطور العظيم في علم الطبيعة منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر سبقه ورافقه تطور الأفكار الفلسفية التي أصبحت مرتبطة ارتباطا وثيقا مع المفاهيم الأساسية للعلم ويعرض لديكارت وأثره في الفكر العلمى خاصة في « المقال عن المنهج »^(٥٥) .

ويذكر أحمد سليم سعيدان^(٥٦) لن ديكارت وضع اللبنة الثانية في صرح الفكر — بعد بيكون — بطريقته العقلانية فقد جعل العقل هو ينبوع المعرفة ، اذ العقل وحده هو الذى يستنتج نتائج للتجارب . ويشير الى أن بيكون لم يكن عالما ولم يتحقق له في حقل العالم انجاز يذكر في حين أن ديكارت كان عالما فذا وفيلسوبا متعدد المواهب . عرفناه عن طريق الهندسة التحليلية وما يسمى بالاحداثيات الديكارتية .

وقد ازداد الاهتمام بتناول ديكارت في اطار الابستمولوجيا في الأونة الأخيرة لدى عدد من الباحثين ويهنا التوقف أمام هذه الدراسات خاصة لدى الجابري في « دراسات ونصوص في

الابستمولوجيا المعاصرة : مدخل الى فلسفة العلوم » ، ومحمد وقيدى
« ما هي الابستمولوجيا » وسالم ياقوت فى : « فلسفة العلم
والعقلانية المعاصرة » .

يذكر الجابرى « ديكارت » فى الفصل الثانى من المجلد الثانى
من كتابه والذى يحمل عنوانا خاصا هو « المنهج الفرضى الاستنتاجى
فى الفيزياء » ويتناول فيه المنهاج الديكارتي بين الفلسفة والعلم .
لقد شيد ديكارت نظاما فلسفيا متماسكا انطلق فى بنائه بتركيب
ونظام من الكوجيتو . ويرى الجابرى أن هذا النظام المنطقى الذى
يحدثنا عنه ديكارت فى كتبه للفلسفة غير النظام التاريخى الذى سار
عليه فكره ، فلقد بدأ ديكارت كعالم رياضى قبل أن ينتهى به الأمر الى
الفلسفة ، بدأ حياته كعالم ومجرب فبحث فى السرعة والتسارع وصاغ
قوانين القصور الذاتى واهتم بالضوء فضبظ قانون انكساره وأنشأ
الهندسة التحليلية واستعمل الحروف فى الجبر بدلا من الأعداد
واستبدل بالحروف الأشكال الهندسية واهتم بالعلامات الرياضية
العامة . لقد ألح ديكارت على أهمية المنهاج الرياضى وضرورة اصطناعه
كما يؤكد الجابرى ، والمهم فى نظره ليس تطبيق الرياضيات على
الطبيعة وان كان قد فعل هو نفسه ذلك فى مرحلته العلمية بل
المهم بالنسبة اليه كفيلسوف هو الحصول على طريقة تجنبنا الوقوع
فى الخطأ وتهدينا الى مستقيم التفكير^(٥٧) .

ويمكن أن نجد تشابها بين قراءة الجابرى لديكارت فى اطار
الابستمولوجيا وبين التفسير الواقعى الذى عرضنا له من قبل ويحيلنا
للجابرى نفسه فى قراءته الى أصول هذا التفسير لدى الكيبه ونجيب
بلدى الذى يعتمد عليه ويشير اليه فى كتابه .

ويطرح الجابرى فى اطار اهتماماته المعرفية سؤالا عن كيفية
تقويم عقولنا حتى نتعود العمل بنظام وترتيب ؟ ويرى لانه ليس من
سبيل الا بفحص العقل نفسه فى حالته الخالصة واكتشاف قواه

الأساسية • وإذا قمنا بهذا الفحص تبين لنا ان قوى العقل عند ديكارت ترجع فى نهاية التحليل الى قوانين : الحدس والاستنتاج والحدس هو رؤية عقلية مباشرة تكشف للطبائع البسيطة أى الأفكار والمبادئ التى لا يمكن ارجاعها الى أبسط منها والبساطة التى يعنىها ديكارت هنا ليست ببساطة المفاهيم أو الأشياء بل ببساطة العقل والمقصود بالنظام عند ديكارت هو نظام العقل لا نظام الأشياء • ومنهج ديكارت « فرضى - استنتاجى » ينطلق من الحقائق التى تدلنا عليها للبداهة العقلية حتى تصل الى نتائج تفسر العالم الطبيعى وللتأكد من صحة هذه النتائج الأخيرة يلج على ضرورة اعتماد التجربة ليس عند نهايته أيضا ومن هنا فليس اللجوء الى التجربة من أجل الاكتشاف بل من أجل التحقيق ، هى قراءة العقل فاذا انطبق ما فى العقل مع ما فى التجربة كان ذلك دليلا على صحة الاستنتاج (٥٨) •

ويرى الجابري ان هذا المنهج تختلط فيه الفلسفة بالعلم والجانب العلمى فيه يخدم الجانب الفلسفى ، فقد جعل ديكارت فيزيائه خادمة لميتافيزيقاه ذلك ان البداهة التى جعلها أساس اليقين هى بداهة عقلية لا بداهة حسية وبالتالي فان الأساس العلمى الذى بنى عليه منهجه ميتافيزيقى لا تجريبى (٥٩) • ان فيزياء ديكارت كما بوضح للجابري لم تكن رياضة فكل ما أعجبه فيها هو وضوحها العقلى لا الصياغة الكمية لحوادث الطبيعة ان الرياضة لديه ليست أداة لليقين بل نموذجا لليقين وعلى ذلك فهو يرى أن ديكارت متخلفا عن جاليليو وروحه العلمية ومنهجه التجريبى لقد كان أقرب الى افلاطون فى هذه النقطة منه الى أى عالم آخر • ومع ذلك فيجب ألا نقلل من أهمية تأثير ديكارت فى عصره والعصور التالية : ان ديكارت هو أبو الفلسفة الحديثة بدون منازع ، ودوره فى تقويض دعائم الفكر القديم وارساء الفكر الأوروبى الحديث على أسس جديدة عقلانية كان أعظم وأشد تأثيرا من الدور الذى لعبه جاليليو مع اعترافنا بان هذا الأخير كان أكثر جذرية وأسبق زمنا (٦٠) •

وفى تناوله لنظرية المعرفة عند ديكارت فى كتابه « ما. ما. هي
الابستمولوجيا ؟ » يرى محمد وقيدى أننا مع ديكارت نجد أنفسنا
أمام فلسفة مغايرة اذا ما قارناها بفلسفة أفلاطون فاذا صح معرفيا
أن نقول ان نظرية المعرفة الافلاطونية تمثل مستوى العلم اليونانى
القديم الذى كانت الرياضيات الفيثاغورية أساسه . فيمكن القول
بان فلسفة ديكارت لم تكن مجرد شاهد على هذا للتغير المجتمع
للكبر بل كانت نظرية فاعلة فى تطوره . فقد سعت الى توجيه المعرفة
الى تحقيق هدف السيادة على الطبيعة أى توجيه المعرفة توجيهها
علميا^(٦١) . ويناقش وقيدى : كيف يضع ديكارت مسألة المعرفة وكيف
تطور رأيه بصورها وما هى النظرية التى وصل اليها بصدد هذه
المسألة ؟ وهو يحدد - فى اجابته - المشروع المعرفى عند ديكارت
فى عدة مراحل : الأولى هى التى تحددت فيها معالم منهج عام عند
ديكارت . والثانية تقدم خطوات هذا المنهج فى العلوم والثالثة
والأخيرة تبحث فى محاولة تطبيق ذلك المنهج للبحث فى المسائل
الميتافيزيقية .

ويتناول أولا : « المشروع المعرفى الديكارتي » و « قواعد المنهج
فى العلوم » التى هى مستمدة من التفكير فى القضايا العلمية أساسا
ثم يعرض للمنهج والميتافيزيقيا « فالغاية من المنهج هى بلوغ
حقيقية يقينية وهذه الغاية لا تغيب عن المنهج عندما يطبق فى
القضايا الميتافيزيقية^(٦٢) فالشك الذى يتضمنه التأمل الأول تطبيق
للقاعدة الأولى فى المنهج . ويتساءل وقيدى عن قيمة هذا المنهج
الديكارتي وما قدمه لمسألة التفكير بالنسبة للابستمولوجيا ويخصص
الفقرة الأخيرة للبحث فى القيمة الموضوعية للابستمولوجيا الديكارتيّة «
فهناك قيمة للابستمولوجيا الديكارتيّة لا يمكن التغافل عنها لقد حاول
أن يضع قواعد للمنهج تجعله صالحا للتفكير فى جميع القضايا ويقدم
لنا وقيدى عدة ملاحظات حول الكيفية التى وضعت بها
المعرفة فى تفكير ديكارت^(٦٣) وفى ختام عرضه يؤكد أن المنهج الديكارتي

قد عكس طموح العلم الانساني فى مرحلة معينة من تطوره وكذلك
عكس معايير الحقيقة •

وينخصص الدكتور الربيع ميمون كتابا خاصا لـ « مشكلة الدور
الديكارتي » ولديه يتم التحول من للكتابة العامة فى مجمل جوانب
الفلسفة الديكارتية الى الكتابة المتخصصة ، ويدور البحث حول مشكلة
هامة تنسب للى المنطق هى مشكلة الدور ، لان موضوعها يقوم على
اثبات وجود الله بالأفكار الواضحة المتميزة من جهة ثم اثبات صحة
هذه الأفكار بالاعتماد على وجود الله من جهة أخرى • وتنسب
أيضا للى الميتافيزيقا لان المسائل التى يتحتم على الباحث التعرض
لها حال اشتغاله بها مسائل فلسفية بالدرجة الأولى • لقد اشتغل بها
عدد هام من المؤلفين منهم • هملان وجيلسون وبير لاشيرزاي والكسندر
كواريه وهنرى جوييه والكييه وروجر لوفيفر وعثمان أمين وآخرون
منهم من يثبت الدور ومنهم من يلغيه • فالمشكلة كما يرى الربيع جدية
بالبحث على الرغم مما قد يظهر عليها من تجريد وجفاف لأن موضوعاتها
دائمة الجودة • وهو يعطى لنا صورة أمينة للمشكلة والبحوث التى
تعرضت لها والحل الذى ظهر له أنه الحل للصحيح •

وتشمل الدراسة ستة أبواب أولها للخطوط الكبرى لفلسفة ديكارت
(والمنهج الديكارتي ، الشك ، الكوجيتو ، وجود الله ، وجود للعالم
والانسان نقد فلسفة ديكارت) ويبين فى الباب الثانى : الدور فى
المنطق والفلسفة متناولا المغالطات ، المصادرة على المطلوب ، الدور ،
هل القياس دور ، دور اللادريين ثم الدور الفلسفى • وتتناول فى
الباب الثالث الدور فى نظر ديكارت والمعترضين عليه ، اتهام ديكارت
بالوقوع فى الدور ، رد ديكارت وقيمة ردود ديكارت • ويعرض فى
الباب الرابع تأويلات من أثبتوا الدور بما فيهم الباحثين العرب :
يوسف كرم ، جميل صليبا وعثمان أمين • وفى الباب الخامس التأويلات
التي تلغى الدور ثم تحدث أخيرا عن مواجهة معاصري ديكارت لفلسفته

وذكر النصوص الديكارتية المتعلقة بالدور ثم الغاء الدور لديكارتى
ويتمهى الى أن كله انتقاد وجه الى ديكارت لابرار تعديلاته الكثيرة
على قواعد المنطق يفقد كل قيمة فى الميتافيزيقا اذا تمسكنا بروح فلسفة
ديكارت واعتبرنا مسيرته فى بحثه عن الحقيقة مسيرة تتكون من
سلسلة من الحدوس أى من الرؤى المباشرة للموضوعات • لقد اختار
الربيع ميمون نقطة محددة مقابل غالبية الدراسات العربية للسابقة
فقد كتب عثمان أمين ونجيب بلدى وكمال يوسف الحاج ومهدى فضل
لله كتباً عامة بينما خصص ميمون كتابه لمشكلة خاصة قدمها بطريقة
ديكارتية • فيها من التسلسل والترتيب بقدر ما فيها من اللوضوح
والتميز •

هوامش وملاحظات الفصل الخامس

١ - د . فؤاد زكريا : « شجرة الفلسفة عند ديكارت » في آفاق
للفلسفة ، دار القنوير ، بيروت لبنان ١٩٨٧ ص ١٢٨ - ١٢٩

٢ - المرجع السابق ص ١٣١ - ١٣٤

٣ - المرجع السابق ص ١٦٦

(٤) الدكتور نجيب بلدي (١٩٠٧/١٩٧٨) تخرج في الدفعة
الأولى في قسم الفلسفة بالجامعة المصرية درس بالسريون أشرف على
رسائله هنري جوييه الذي أكد أن كتاباته كتابات فليسوف عظيم « كانت
رسائله الأساسية » التفكير الديني عند باركلي ووحدة فلسفته
والتكميلية عن « فكرة المعرفة عند كوك ويلسون » عمل بجامعة القاهرة
والاسكندرية وجامعتين أمريكيتين ٥٦ - ١٩٥٧ . وجامعة الرباط ورينس
الفرنسية ، يؤمن بان مؤرخ الفلسفة فيلسوفا أيضا لا يقتصر على رواية
أقوال الفلاسفة بل يتناولها بالتفسير والتحليل والتأويل كما يتضح
من كتاباته عن ديكارت وبيسكال ومدرسة الاسكندرية ومرحلة التفكير
الأخلاقي وجوانب من فلسفة سارتر وأعماله بالفرنسية مثل : « الزمن
عند ديكارت » « الصورة عند سارتر » « ثوابت الفكر الفرنسي »
للذي نال جائزة الرابطة الفرنسية المصرية .

(٥) نجيب بلدي . ديكارت دار المعارف القاهرة [١٩٥٩] ص ١٠

(٦) المرجع السابق ص ١٠ - ١١

(٧) المرجع السابق ص ٤٨

(٧) المرجع السابق ص ٤٩

(٩) المرجع السابق ص ٥٣

(١٠) المرجع السابق ص ٩٧

(١١) يعرض لنا نجيب بلدي نصوص في المنهج وفي أساس الحقائق العلمية ، وفي وجود النفس وتميزها من الجسم ، وفي وجود الله ، وفي وجود الأجسام وفي الحرية الانسانية وفي الفضيلة

(١٢) نجيب بلدي : دروس في تاريخ الفلسفة ، أعدها للنشر الطاهر عزيز وكمال عبد اللطيف ، د.ر. توبقال للنشر المغرب — ١٩٨٧

(١٣) المرجع السابق ص ٨٤ — ٨٦

(١٤) المرجع السابق ص ٨٧ — ٨٩

(١٥) تلتقى جهود بلدي وهويدي في عدة نقاط مشتركة أولها اهتمامها بالفكر والثقافة الفرنسية فكما درس بلدي ثوابت الفكر الفرنسي وديكارت وسارتر فقد جعل هويدي موضوع رسالته للدكتوراه بالسريون وفكرة التعالى [العلو] في الفلسفة الفرنسية المعاصرة
l'idee de Transcendance dans la philosophie française Contemp-

araine
وقدم العديد من الدراسات حول سارتر
« وديكارت الجديد » • وكتب كل منهما عن باركلي وعن الواقعية الجديدة تناولها بلدي في « المعرفة عند كوك ويلسون » وهويدي في القيم عند الكسندر
Realism et Valuer chez S. Alexander
ويتابع كل منهما في تفسيره الواقعي لديكارت كتابات مؤرخ الفلسفة للفرنسي فرينا ند الكيه F Alquié في دراساته عن ديكارت •

(١٦) كتب الكيه عن : « الاكتشاف الميتافيزيقي للانسان عند

ديكارت le Decouverte Metaphyique de l, homme chez Descartes
في رسالته الأولى للدكتوراه مع رسالته الحنين الى الوجود عام ١٩٥٠ وكتب عن السريانية ١٩٥٥ وديكارت حياته وفكره ١٩٦٤ ، ودروس في تاريخ للفلسفة في مجلدين ومقدمة للترجمة الفرنسية لكتاب كانط (نقد العقل للعلى) ويضعه ميرلونتي نظرا لاهتماماته بالفلسفة الديكارتية على رأس النزعة العقلية الديكارتية

وهكذا يصنفه جان فال في « الوضع الراهن للفلسفة في فرنسا » ،

(١٧) تقديم هويدي عدة دراسات تتكامل في تقديم صورة شاملة للفلسفة الفرنسية المعاصرة وهي بالإضافة لمقالاته في كتاب دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة عن ديكارت ومين دعا بيرلن والوجودية يترجم لنا كتاب بول جانيه وجريل سياي مشكلات ما بعد الطبيعة وكتاب جان لأكروا نظرة شاملة على الفلسفة للفرنسية المعاصرة وكتاب جارودي نظرات حول الانسان .

(١٨) محمود أمين العالم : الواقعية في الفكر الفلسفي في كتابه معارك فكرية ط ٢ دار الهلال ١٩٧٠ ص ٧٠ - ٧٣

(١٩) د . يحيى هويدي : نحو الواقع مشكلات فلسفية دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٧ ، د . مصطفى النشار نحو الواقع ص ٤٩ - عالم انكتاب العدد ١٤ يونيه ١٩٨٧

(٢٠) د . يحيى هويدي : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة دار الثقافة الجديدة للنشر والتوزيع بالقاهرة المقدمة ص ١

(٢١) المرجع السابق ص ٧ - ١٠

(٢٢) المرجع السابق ص ١٠

(٢٣) المرجع السابق ص ١٧

(٢٤) المرجع نفسه ص ٢٦

(٢٥) نفس المرجع ص ٢٧

(٢٦) نفس للوضع

(٢٧) نفس المرجع ص ٢٩

(٢٨) نفس المرجع ص ٥٠

(٢٩) روزنتال ويازين : الموسوعة الفلسفية مادة ديكارت ترجمة

سمير كرم دار الطليعة بيروت ١٩٧٤ ص ١٩٠ - ١٩١

(٣٠) د. مارسيل بازجوتي - هوروا : ديكارت ترجمة جوزيف سماحة

المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت لبنان ١٩٧٤.

- (٣١) المرجع السابق ص ٦
- (٣٢) المرجع السابق ص ١٤
- (٣٣) المرجع نفسه ص ٤٢
- (٣٤) المرجع نفسه ص ٦٨
- (٣٥) المرجع نفسه ص ١٤٨
- (٣٦) المرجع السابق ص ٤٩
- (٣٧) ج.د. برنال : موجز العلم فى التاريخ . أعدّه للعربية
سعد الفيشاوى ، الفصل الخامس دار الفارابى ١٩٨٢ ص ١٠٠
- (٣٨) راندال : تكوين العقل الحديث الجزء الأول ترجمة
جورج طعمة دار الثقافة بيروت ، الكتاب الثانى الفصل العاشر
ص ٣٦٩
- (٣٩) جون لويس المدخل الى الفلسفة ترجمة. أنور عبد الملك
الحرى المصرية للكتب القاهرة ١٩٥٧ ، الفصل السابع ظهور النزعة العقلية
ص ٩٦
- (٤٠) المرجع السابق ص ١٠١
- (٤١) محمود أمين العالم : فلسفة المصادفة دار المعارف ص ٣٨
- (٤٢) د . مراد وهبة : للمذهب فى فلسفة برجسون دار المعارف
القاهرة ص ٢١ ، ٢٢
- (٤٣) وولف : عرض تاريخى للفلسفة والعلم محمد عبد الواحد
خلاف ، ط ٢ لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٤ ص ٥٥
- (٤٤) فيليب فرنك : فلسفة العلم ، ترجمة د. على على ناصف ،
المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت لبنان ١٩٨٣ ص ٦٢ ،
٧٧ ، ٨٣
- (٤٥) د. زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية . الأنجلو
المصرية للقاهرة ١٩٨٠ ص ١٥١ - ١٥٤

(٤٦) المرجع السابق ص ٢٦٢ — ٢٦٤

(٤٧) د. محمد مهران رشوان : فلسفة الرياضيات ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة .

(٤٨) د. محمد أحمد السرياقوصي : المنهج الرياضي به المنطق والحدس . دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٢ ص ١٣ — ١٤

(٤٩) المرجع السابق ص ٢٥٤ — ٢٥٧

(٥٠) المرجع السابق ص ٢٨٢

(٥١) المرجع السابق ص ٢٨٦ .

(٥٢) محمود زيدان : مناهج البحث الفلسفي ، دلة النهضة العربية بيروت لبنان ١٩٧٤ الفصل الرابع منهج الشك واليقين ٤٩ — ٦٣

(٥٣) المرجع السابق ص

(٥٤) السيد نفادي : للضرورة والاحتمال بين العلم والفلسفة ، دار التنوير بيروت ١٩٨٣ ص ٤١ — ٤٤

(٥٥) فيرنر هاينرنبرج : « فيزياء وفلسفة : ثورة في الفيزياء الحديثة » ترجمة د. ابراهيم السمان مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٨ ص ١٠١ — ١١٨

(٥٦) د. أحمد سليم سعيدان : مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الاسلام ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ١٩٨٨ ص ١١٠ — ١١٥

(٥٧) محمد عابد الجابري : دراسات ونصوص في الاستمولوجيا المعاصر ، مدخل الى فلسفة العلوم ، المجلد الثاني . ص ٣٨

(٥٨) المرجع السابق ص ٤٠

(٥٩) المرجع السابق ص ٤١

- (٦٠) المرجع نفسه ص ٤٢ .
- (٦١) محمد وقيدى : ما هي الإستمولوجيا ؟ دار الحداثة
بيروت لبنان ١٩٨٣ ص ٥٩
- (٦٢) المرجع السابق ص ٧٢
- (٦٣) المزج السابق ص ٧٦ - ٧٩
- (٦٤) د. الربيع ميمون : مشبكة الدور الديكارشي ، الشركة
الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ١٩٨٢

* * *

الفصل السادس

الديكارتية في إطار الفلسفة وأعلام الفلسفة

الفصل السادس

الديكارتية فى إطار الفلسفة وأعلام الفلسفة

تمهيد

نتوقف فى الفصل الحالى أمام نوعية من الكتابات المتعلقة بديكارت وفلسفته المترجمة والمؤلفة فى العربية ، بعضها فى مجال الثقافة العامة يهتم بناحية أو أكثر من فلسفة ديكارت ، أو يتناول فلسفته من خلال أحد العلوم الفلسفية أو الانسانية التى كان لديكارت فيها رأى . وأغلب هذه للكتابات أقرب إلى المؤلفات الدراسية ، ورغم أن الدراسة الأكاديمية تقوم فى الأساس على قراءة وتحليل النصوص الفلسفية الأساسية إلا أن التلخيص والايجاز هو الذى يغلب على هذه الكتابات . وربما نجد تعليل وتبرير ذلك فى طبيعة العرض التاريخى الذى تهدف إليه هذه الدراسات والذى يقتضى - تجاوزا - مثل هذا التبسيط والايجاز . لكن المهم عندنا فى تحليل هذه الأعمال هو بيان نظرتها للفلسفة الديكارتية وتضيقها لمكانتها فى تاريخ الفكر الإنسانى والدور الذى ينسب إليها وقيمتها . وإن كانت الدراسات المترجمة إلى العربية تفى هذه الناحية حقها من البحث وذلك لتمكن أصحابها من التعمق فى معرفة العوامل المختلفة المتعلقة بالبيئة الاجتماعية والسياسية والصراعات الدينية التى تمثل الأساس لتاريخ الفلسفة فربما لا نجد إلا القليل أو لا نجد بالمرءة فى المؤلفات العربية مثل هذا الامام بالتاريخ العربى الذى يتيح ربط أفكار الفيلسوف بالأساس الذى يقوم عليه والأهم من ذلك لا يظهر فى هذه الدراسات مغزى هذه الفلسفة بالنسبة لنا وأثرها علينا .

وقد أشرنا فى حديثنا عن الديكارتية عند عثمان أمين عن بحث القاه بالفرنسية عن « أثر ديكارت فى مصر » كما عرض للتأويلات

المختلفة لهذه الفلسفة والصور التي ظهر بها ديكارت عند شرح ومفسري فلسفته من الباحثين ومؤرخي الفلسفة الغربيين • وسوف نحاول في هذا الفصل التي نتعرض لفلسفة ديكارت في سياق تاريخ الفلسفة أو نقدم أفكاره ضمن إطار أحد العلوم الفلسفية أو نتناوله في علاقته بغيره من الفلاسفة في إطار الحقبة الحديثة والمعاصرة • ويمكن تحديد موضوعات هذا الفصل في الآتي :

أولا : ديكارت وعلوم الفلسفة •

ثانيا : ديكارت والفلسفة المحدثين •

أولا - ديكارت والعلوم الفلسفية :

نعرض في هذه الفقرة للدراسات التي تربط أفكار ديكارت بعلم من العلوم الفلسفية المختلفة • ومن أجل بيان هذه الاسهامات ولن نتوقف أمام القراءات التي قدمته لنا رائدا للمثالية وأبا للفلسفة الحديثة والتي تعرض لنا فلسفته ذلك العرض الكلاسيكي الذي يتوقف أمام مشكلات : الشك والكوجيتو والله والعالم ، أي مسائل المعرفة والوجود ، فهناك من الباحثين من تجاوز اسهامات الفيلسوف الانطولوجية ولايستمولوجية الى ما قدمه في مجال الاكسيولوجيا وداخل أحد علوم القيم بمعناها التقليدي الحق والخير والجمال وهي نواح طالما أغفلتها الدراسات التي حاولت تقديم الفلسفة الديكارتية اعتمادا على كتبه المعروفة لنا حيث توقف كل من : أندريه كريسون في « المشكلة الخلفية والفلاسفة »^(١) عند الأخلاق عند ديكارت وكذلك فعل توفيق الطويل في « فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها »^(٢) وغيرهم ونفس الأمر في علم الجمال كما بحث فكتور باش في استطبيقا ديكارت فان عثمان أمين وأبو ريان درسا علم الجمال الديكارتى وأظهر يوليوس بورتنوى في « الفيلسوف وفن الموسيقى » موقف الفيلسوف من للموسيقى ولاباضافة للأخلاق وعلم الجمال نجد من يعرضون

للفيلسوف فى إطار المشكلات الكبرى للميتافيزيقا أو داخل بحثهم
لاحد هذه المشكلات أو من يتوقفون أمام موقفه من التاريخ والحضارة
والأيديولوجيا والسياسة • وسوف نتناول هذه القراءات على التوالى •

١ - الأخلاق : يعرض أندريه كريسون فى الفصل الأول من كتاب
المشكلة الخلقية والفلاسفة لموقف ديكارت من الأخلاق وقد اتخذ
فيها منحى عقلانى أقرب الى الفهم الدينى الذى ينشد سكينة للنفس
وسلام الروح والخلو من الانفعالات فقد كان يعتبر الأخلاق أطيب
ثمرة لدوحة للفلسفة وهذه الثمرة لا تنال الا أخيرا ولعل هذا
الاعتقاد كان السبب فى انه لم يضع فى الأخلاق مؤلف كامل وان كانت
أفكاره فى هذه المسألة - كما كتب الى « كانيت » جد مرتبة وهذه
الأفكار كما يخبرنا كريسون مشوبة بعناصر قديمة : للخير الأعظم
هو السلام الروحى ويرى أن مذهب ديكارت الأخلاقى مستمد فى
بعض جوانبه من الطب وفى بعضها الآخر من تعاليم ابكتيوس وهو
يخرج من ذلك ان ديكارت فى « خيريته » وفى رواقيته « ممثل »
معبر عن وجهة النظر المسيحية الماثورة •

ويذكر توفيق الطويل « تيارات التفكير الأخلاقى فى العصور
الحديثة فى الكتاب الثانى من سفره الضخم فى الأخلاق مابيننا - فى
الاتجاهات الأخلاقية فى القرن السابع عشر - غلبة النزعة الديكارتية
فى أخلاق الديكارتيين • حيث يوضح ما لفلسفة ديكارت من تأثير فى
اتباعه أسبنيوزا وليبنتز ومالبرانش ، كما يشير الى تأثير الاتجاه الحذنى
عند أفلاطونى كمبردج بالتفكير الديكارتي •

ويمكن الرجوع أيضا الى ما كتبه عثمان أمين الذى خصص فصلا
فى كتابه ديكارت عن الأخلاق يعرض لما جاء فى المقال فى المنهج
وفى رسائل ديكارت المختلفة وكذلك فعل كمال يوسف الحاج ونجيب
تلدى وراوية عبد المنعم^(٣) • وهنا عدد من الدراسات حول الأخلاق
عند ديكارت لن نتوسع هنا فى بيانها الفصل التاسع فقد خصصنا فصلا
مستقلا لدراسة الأخلاق عنده •

٢ - علم الجمال : يعرض عثمان أمين لنظرية الجمال لديكارتية^(٣) حيث يرى أن مذهب الفيلسوف ينطوى على نظرية جمالية وإن لم يصرح بها ديكرت وإن هذه النظرية لخصها « بوالو » فى البيت المشهور « لا شئ بجميل إلا الحق » ويعتمد فى عرضه لهذه النظرية على بحث ما كتبه فكتور باش أستاذ علم الجمال بالسريون والقاء فى مؤتمر ديكرت ١٩٣٧ بباريس . ديكرت هنا عالم استطيعا رفيفلسوف جمال يبحث فيه أستاذ علم الجمال بالسريون ويتابعه الأستاذ العربى فى ذلك كما ينقل عنه كل ما كتب فى هذه الناحية من الأستاذة العرب الذين سوف تعرض لهم . وجملة القول فى هذه النظرية هو : أن ما يروق أكبر عدد من الناس يمكن أن نسميه الأجمل^(٤) . لقد كتب ديكرت رسالة فى الموسيقى فى ديسمبر ١٦١٨ ونشرت بعد وفاته يتناول فيها تحليل الصوت نجد فيها آراؤه الجمالية . وفى هذه النظرية كما يخبرنا عثمان أمين عناصر حسية وعناصر عقلية وليس من المؤكد أن العناصر العقلية قد تغلبت على العناصر الحسية آخر الأمر ، فديكرت قد رأى أن للحس فى الموسيقى ليس هو المرجع الأول فحسب بل هو المرجع الأخير ، كما أن الفقرة الوجيزة التى تحدث فيها ديكرت عن الفن فى المقال عن المنهج ليست ذات صبغة عقلية^(٥) .

يرى عثمان أمين إذن أن لديكرت نظرية جمالية وهى ليست ما جرى العرف بان ينسب الى المذهب الديكرتية ، وأن ديكرت لم يخلط بين « الجميل » و « الحق » بل قد ميز بينهما تمييزا دقيقا فالجميل يرجع الى عالمين : الحس والذهن ، وربما كان نصيب الخواس فيها أهم من نصيب العقل . وأنه لكى نفهم نظرية الجمال الديكرتية يجب أن نفسرها وفقا لنظرية الانفعالات فهو يفسر الإبداع الشعرى « بقوة الهيجان » الذى للأرواح الحيوانية^(٦) .

ويتناول أبو ريان جماليات ديكرت ويرى مقابل من وحدوا بين الجمال والحق عند ديكرت أن موقف الأخير الجمالى إنما يتسم بالطابع النسبى الذاتى الذى يفسح المجال لتدخل الأحساسات والأهواء

الفردية فى تقديرنا للجمال وهو مثل عثمان أمين يتابع فكتور ياش صاحب الفصل فى لقاء الضوء على موقف ديكارت الذاتى بصدد الجمال . وهو يرى انه يتعين علينا عدم التسليم بمقياس مطلق لقياس ظاهرة الجمال والأخذ بمبدأ النسبية فى تقديرنا للجمال . ويفضل فى بيان الموقف الذاتى بصدد الجمال عند ديكارت ويخلص الى أن ديكارت يميز فى اللذة الجمالية بين مرحلتين : مرحلة الحس ، مرحلة الذهن . وهى مرحلة لا يمكن تصورهما بدون المرحلة الأولى ، واللذة الحقيقية هى التى تتداخل فيها عناصر الحس والذهن معا (٧) . وهذا ما يذكرنا بكانط وهو ما أشرت إليه راوية عبد المنعم فى حديثها عن « تصور الجمال عند ديكارت » . . . « فقد تنبأ ديكارت فى مؤلفه الجمالى « موجيز فى الموسيقى » بموقف كانط الجمالى حين قدم الذوق على مثال الجمال بالذات . وقد حدد ديكارت رؤية الجمال بالذات من خلال نسبيه للمشاهدين .

ترى الباحثة انه اذا كان المذهب الديكارتى قد اتسم طابعه الميتافيزيقى بالعقلانية ولموضوعية فان هذا الطابع قد اختلف بالنسبة لمسألة الجمال التى رآها الفيلسوف من منظور وجدانى نفسى وبالتالى نسبى فذهب الى أن التجربة الجمالية نسبية فى طابعها . حيث تعتمد نظرية ديكارت فى جمال الموسيقى على الزبط بين العقل والاحساس أو الشعور ، ويرى ديكارت انه لا يجب التسليم بمقياس مطلق للمظاهر الجمالية بل لابد من الأخذ بمبدأ النسبية فالذى يستجوز على اعجاب للغالبية العظمى من المشاهدين ، يمكن أن يطلق عليه جميلاً أو نقول عنه انه الأجل .

وتوضح ان ديكارت يرى ان الفنون تتطوى على لذة عقلية حسية وهذه اللذة لا تحدث الا اذا توفر شعور الملائمة والانسجام بين عنصرى الحس والعقل معا ، وعلى هذا النحو يشير ديكارت الى أمرين هامين فى هذا الموضوع . أولهما أهمية الاجتناب وبالتالى أهمية عضو الحس الذى يستقبل التأثيرات الصوتية أو المرئية .

ثانيهما التأكيد على وجود ضرب من الاتزان فى كل حاسة من الحواس التى تشعر بجمال الفن بحيث لا تتحقق اللذة عالم يتحقق هذه الاتزان .

وتكرر نفس هذه الأفكار فى كتابها « ديكارت أو الفلسفة للعقلية » حيث تخصص الفصل الثالث عشر لـ « مشكلة الجمال والاستطيفاء » .
ففى تتابع فيكتور ياش وتتناول مسألتين : المذهب الديكارتي بين للعقل والعاطفة ، والعصر الحديث والنزعة الذاتية للجمال » (٩) .

ويتحدث جوليس بورتوى عن « المذهب العقلى والتنوير والعصر الكلاسيكى فى الموسيقى » متباولا : « الفترة من ديكارت الى كانط » فمنذ أفلاطون حتى عصر الاصلاح الدينى كان للموسيقى دور متفاوت الأهمية فى مذاهب الفلاسفة الغربيين الذين كانوا يفتقرون الى الخبرة الفنية أو المعرفة النظرية التى تتيح لهم تقدير قيمة الموسيقى بوصفها وسيلة للتعبير للجمالى . كانوا ينظرون اليها باستخفاف ويقدرونها على طريقة القدماء من خلال الاعتبارات الميتافيزيقية أو الرياضية أو الأخلاقية وليس بوصفها فنا مستقلا يبرر وجوده بذاته . ويبين بورتوى أن ديكارت احتفظ بالفكرة للأفلاطونية التى ترى ان الموسيقى رياضية فى أساسها وينبغى أن تستخدم كتمهيد لدراسة الفلسفة وانه جعل للايقاعات قيمة اخلاقية ، إذ ان لها تأثيرا مباشرا فى النفس البشرية ومن هنا فقد أعرب ديكارت عن اثاره للايقاعات التى لا تهيج المشاعر أو تثيرها بعنف لكنها أكد ضرورة استخدام النسب البسيطة فى المسافات النغمية . وهو يرى عكس باش ومن تابعه فى تفسيره ان ديكارت كان متمشيا مع المذهب للقديم فى اخضاع المشاعر للعقل حتى لا تؤدي حاسة السمع الى تضليل الروح أو يفسد العقل بالشطحات الجامحة للخيال (١٠) .

٣ - المنطق . ويرتبط بالأخلاق والجمال المنطق ثالث ثلوث القيم التقليدى . وقد توقف فريق من الباحثين أمام هذا العلم الذى يماثل القيمة الثالثة قيمة الصدق وعلى رأس هؤلاء زكى نجيب محمود الذى

قدم في « نحو فلسفة علمية » دراسة نقدية لفهوم الصديق
عند ديكارت .

ويقدم على عبد المعطى في كتابه « رؤية معاصرة في علم المناهج »
جهود ديكارت في مجال المنطق وعلم المناهج . فديكارت قد حاول أن
يجعل الاستدلالات المنطقية تحاكي على قدر الامكان الاستدلالات
الرياضية ، وذلك لما امتازت به هذه الأخيرة من وضوح ودقة فائقتين ،
ولكن كيف يتمكن المنطق الصوري من قبول موضوع الرياضة ومنهجها ؟
يقول ديكارت اننا نتمكن من ذلك باستخدام الرموز أولا في المنطق
الصوري كما هو الشأن في الرياضة ، ولكن استخدام الرموز وحدها
ليس هو المهم اذ حاول هذه المحاولة كثيرون من قبل منهم أرسطو
والرواقيون وريموندليل وغيرهم وانما المهم - وهذه هي الخطوة
التالية التي تمكن المنطق الصوري من أن يصير يقينيا وواضحا ودقيقا .
كالرياضية - هو استعمال الرموز استعمالا منهجيا دقيقا طبقا لقواعد
محددة تعطينا نتائج يقينية .

وعلى هذا النحو فيما يرى على عبد المعطى يكون ديكارت قد
سمى الى منهج جديد يستبعد فيه القياس الأرسطي ويستخدم
الحدس الذي يعتمد عليه المنهج الرياضي والذي يبدأ من الأفكار
للواضحة المتميزة مدركا ما بينها من علاقات فيتقدم من أبسط الحقائق
ويتدرج الى أعقدها « ويساعده في ذلك الاستبطان الذي يوضح كيف
تتحد الطبائع البسيطة وعلى أي نحو تتألف بعد أن تتضح ما بينها
من علاقات ضرورية وهذا هو طريق التقدم والمعرفة (١٢) .

ويخصص مؤلف « تاريخ علم المنطق » الكسندر ماكوفسكي
الفصل الثامن من كتابه « للمنطق في فرنسا خلال القرن السابع عشر »
حيث يتناول جهود الفكر الأكثر أهمية في فرنسا الذي أوكل الى نفسه
مهمة تحرير العلم من جميع للتصورات التقليدية ، والذي يعلق أهمية
خاصية على منهج البحث . فقد انتقد ديكارت المنطق الارسططالي

القديم والذي قدم لنا بدلا من العدد الكبير من القواعد التي يتألف منها المنطق أربعة قواعد منهجية • ويبين لنا المؤلف جهود ديكارت المنطقية المختلفة فقد كرس للتعامل الرابع لمسألة الصواب والخطأ • وان الوضوح والتمييز هما معيار الحقيقة •

وحدد لنا طرق البحث عن الحقيقة عند ديكارت في الآتي :
١ - الحدس ، ٢ - الاستنباط ، ٣ - الاستقراء ، ٤ - المقارنة والتحليل • ولأنه لمعرفة الموضوعات يملك الإنسان القوى التالية : التفكير والتخيل والذاكرة والاحساس ، وان كان يبين ان للاحساسات حالة من المعرفة مشوشة ولأننا نعرف الأشياء لا بالاحساس ولا بالتصور بل بواسطة الادراك وان ديكارت لم يهمل التجربة الخارجية^(١٣) • ويؤكد لنا أخيرا ان مفتاح المعرفة الصحيحة عند ديكارت هو الرياضيات وان المنهج الرياضي ليس مهما مفيدا فقط بل هو المنهج للوحيد الصحيح • ويمكن في هذا المجال أن نشير ثانية الى العرض الدقيق الذي قدمه د • محمود زيدان عن المنهج الديكارتي الذي يفوق كل ما كتب عن منهج ديكارت احاطة وشمولا في كتابه مناهج البحث الفلسفي^(١٤) •

٤ - التاريخ : من المفيد ونحن نتناول علاقة الديكارتية بالعلوم المختلفة أن نشير الى موقف ديكارت من التاريخ • ان ديكارت فيلسوف ولم يمارس للتاريخ للفلسفة مثلما فعل هيجل وفيتورباخ ورسل ، بل إنه قدم فلسفته في شبه قطيعه مع تاريخ الفلسفة السابقة وكأنه يعيد بنائها من جديد الا انه مع ذلك كان له موقفه من التاريخ أو علم التاريخ ، وهناك كثيرا من الكتابات تعرض لاهتمامه بهذا العلم « التاريخ » و « فلسفة التاريخ » وقد أشرنا في الفصل الأول الى أن ماسينيون يدرج ديكارت في محاضراته عن المذاهب المختلفة في التاريخ ويجمله من القائلين بالاجبار المادي •

ويذكر لنا حسن حنفي في تقديمه لنصوص لسنج في « تربية »

الجنس البشرى « مراحل فلسفة التاريخ فالمرحلة الثامنة من عصر
الطباعة حتى ديكارت ، والتاسعة من ديكارت حتى الثورة الفرنسية
وهى مرحلة لانتصار العقل على الايمان والعلم على الخرافة والديمقراطية
على الديكتاتورية والجمهورية على الملكية (١٥) .

ويوضح آلبان ج ويدجرى فى كتابه « التاريخ وكيف يفسرونه »
ان ديكارت فى معارضه لقبول أفكار الماضى علم ضرورة وجود منهج
أولى للشك وتقبل ديكارت فكرتى المادة والعقل ومن وجهة
نظر هذا النوع من الثنائىة نظر الناس الى التاريخ بعين البصيرة
السديدة . . . « على أن ديكارت جعل شغله الشاغل المسائل الرياضية
والطبيعية ، ولم يسهم بأى اسهام له خطره فيما يتعلق بالتاريخ » (١٦) .
ومع ذلك فقد حاول عبد الرحمن بدوى عرض موقف ديكارت من التاريخ
حيث قدم لنا فى كتابه « للنقد التاريخى نصا لديكارت من القسم
الأول من « المقال فى المنهج » يوضح هذا الموقف وهو النص الذى
يقول فيه ديكارت « ما احسبني لنفقت وقتا طويلا كافيا فى دراسة
اللغات بل وفى قراءات الكتب القديمة وما فيها من تواريخ وأساطير
لأن الحديث مع أبناء القرون الخوالى أشبه بالأسفار فمن الخير أن
تعرف شيئا عن أخلاق مختلف الشعوب حتى نكون لأسد رأيا فى
الحكم على الشعب الذى ينتمى اليه ولئلا نظن لن ما يخالفه حوالنا مدعاة
للاستهزاء ومناف للعقل كدأب أولئك للذين لم يربوا شيئا لكن
من ينفق وقتا مفرطا فى الاسفار ينتهى بان يصبح غريبا فى وطنه
ومن يبالغ فى استقصاء أمور العصور الماضية يظل عادة شديد
الجهل بأمور عصره فضلا عما تخيله الأساطير من أحداث كثيرة غير
ممكنة وكأنها ممكنة فان أصدق التواريخ — وان لم يغير أو يزيد فى
قيمة الأشياء لتصبح أحق بالقراءة — فإنه على الأقل يغفل دائما
تقريبا الأمور الأدنى والأقل شأننا فلا يبدو سائرهما لما كان فى
الواقع والذين يقتدون فى سيرهم بالأمثلة التى استخلصوها منها
معرضون للوقوع فى التهاويل الجنونية المألوفة لدى فرسان الأقاصيص
ولتخيل أفعال تفوق طاعتهم (١٧) .

وللملاحظ هنا ان بدوى يكتفى بترجمة نص ديكارت دون تعليق أو اشارة أو عرض لموقف ديكارت من التاريخ مكتفيا بان سياق الكتاب عن « النقد التاريخى » انه يقدم النص كمادة خام لمن يريد تحليل موقف أبو للفلسفة الحديثة من التاريخ وهذا ما يقوم به أستاذ التاريخ اسحاق عبيد فى كتابه « معرفة الماضى من هيردوت الى توينبى » الذى يترجم لنا وجهة نظر ديكارت فى التاريخ كما عرضها فى « المقال فى المنهج » فالتاريخ مهما كانت قيمته التعليمية عاجز عن للبحث فى الحقيقة لأن الأحداث كما ترد لم تقع فى واقع الأمر بالطريقة التى نجدها عليها فى سجلات التاريخ وهذا يعنى ان ديكارت لا يعترف بالتاريخ كفرع من فروع المعرفة ويتأكد هذا من واقع ما أورده فى المقال • وعلى ذلك يقدم اسحق عبيد عدة ملاحظات هى :

— التاريخ هروب الى الماضى •

— للشك فى مدى صدق الروايات التاريخية وعدم مطابقتها لما وقع بالفعل من أحداث •

— عدم جدوى فكرة التاريخ •

— فكرة الوهم التاريخى •

ويبين أن مبدأ الشك الذى أتى به ديكارت قد أفاد بعض المدارس التاريخية فى القرن السابع عشر مثل الكاتب تلمونت Tillemont فى كتابه « تاريخ الأباطرة الرومان » وجماعة الكتاب البندكتيين المعروفين باسم Ballandists فى تسجيلهم لسير القديسين على أساس من الدراسة للناقدة التى نجحت فى رفض الأساطير والمعجزات من صفحات كتابهم • كذلك دفعت آراء ديكارت بالباحثين الى الاهتمام بالمنعمات والنقوش والمواثيق وبعض المصادر غير الأدبية الأخرى التى تساعد فى بناء صفحات التاريخ (١٨) •

ونتناول فى هذا السياق القراءات التى غرست لأفكار ديكارت

فى اطار مرتبط بالتاريخ مثل : فكرة التقدم ، والحضارة والأيدولوجيا
والدولة والدولة الطائفية والسياسة كما يظهر على التوالى لدى
ج.ب بيورى ، يوسف الحوراني ، محمد تقى مصباح اليزيدى ،
مهدى عامل وعلاء حمروش .

يقدم يوسف الحوراني ديكرت فى كتابه « الانسان والحضارة »
باعتباره آخر الثائرين على عبودية الفكر . فهو يؤكد أن الرياكسين
باعتباره آخر الثائرين على عبودية الفكر . فهو يؤكد أن الرياضيين
وحدهم هم الذين أوجدوا بعض المعقولات الجلية الأكيدة . وهذا
لا يكون ديكرت قنسى على حتمية الفكرة للدينونة فقط بل أيضا على
قداسة الأفكار الأرسطية العقلية التى كانت منتشرة فى المجتمع على
عهده بدأ بعد ذلك المنطق الرياضى بكشف قوانين الطبيعة ،
وبهذا الكشف راح التاريخ يبنى تطوره الحديث . ومع الانجازات
العلمية بدأت الروح الإنسانية تتكيف لمواءمة الموقف الانسانى المتغير
على العالم الطبيعى فأخذت بذور الحضارة تنمو بوجهتها الجديدة .
ويرى جورانى أننا لا نستطيع ادراك الأثر الذى تركه منهج ديكرت
الفلسفى فى الزمن الذى جاء بعد القرن للسابع عشر . لقد دفع
بجراءة للفكر كل الحركات الثورية التى جاءت بعده سواء فى الفكر
أم فى السياسة . فقد تسرب شكه الكبير الى جميع المؤسسات
للإنسانية ، فطرحنا للتساؤل قضية الاقطاع وحقوق الملوك المقدسة
وحق الملكية الفردية (١٩) .

ويتناول ج . بيورى فلسفة ديكرت فى اطار « فكرة التقدم »
فديكرت محورا لما يعنينا من أفكار القرن السابع عشر وقد أحدثت
عبقريته تأثيرا أوسع على مستقبل تطور الفكر وتقبلاته ، لقد أثبتت
الديكرتية البديهتين الموحيتين : سيادة العقلوثبات قولنن الطبيعة وترتب
على هاتين البديهتين نتائج هامة إذ اصطدم القول بثبات ما يحدث فى
الطبيعة مع نظرية الارادة الالهية الفعالة وهز الاعتقاد بسيادة للعقل
عروش الثقافات والتقاليد التى طغت على عقول البشر وكأن الديكرتية

تصريح باستقلال الانسان وفي جو هذه الروح الديكارتية تحدت
معالن نظرية التقدم .

تطلع ديكارت الى حدوث تقدم للمعرفة مستقبلا اعتمادا على منهجه
وتشوقه الخاص ، وتخيّل ما سيحدثه التقدم الفكرى من آثار بعيدة
على أحوال البشر فكان أول عنوان اختاره للمقال فى المنهج : مشروع
لعلم كلى قادر على الارتقاء بطبيعتها الى أعلى مستوى للكمال .
وذهب الى أن التحسن الأخلاقى والمادى يعتمدان على الفلسفة
والعلم . لقد دفعه التطلع للبدء من جديد واصلاح أسس المعرفة
الى تجاهل ما تحقق فى الماضى أو للاستخفاف به فحاول قطع أوصال
الاتصال « بمقص انترپوس » كما يقول الاغريق وعاقه هذا الوهم
عن طرح مذهب تقدم المعرفة كالذى استطاع تقديمه فى شتى الجوانب
اذ ينبغى لمثل هذا المذهب أن يعمل نفس الحساب للماضى والمستقبل
على السواء . وشاءت الأقدار أن تنمو نظرية التقدم من فلسفته
رغم عدم قيامه بانشائها اذ قام بالنهوض بها رجال ممن تشبعوا
بالروح الديكارتية (٢٠) .

ويعرض محمد تقى مصباح اليزيدى لفلسفة ديكارت فى كتابه
« محاضرات فى الأيدىولوجية المقارنة » وذلك فى المحاضرة السادسة
عن « الواقع الخارجى » حيث يتناول المرحلة الثانية من مذهب المشكك
لدى ديكارت الذى شمر عن ثذاعديه لتجديد بناء الفلسفة الغربية .
وكذلك المحاضرة الحادية عشر يتناول العقل باعتباره وسيلة من وسائل
المعرفة ويتوقف فى الفقرة الثانية عند نظرية ديكارت فى المعرفة (٢١) .

ويقترّب من هذا تناول كتاب العلامة السيد محمد حسين
الطباطبائى « أسس الفلسفة والمذهب الواقعى » تعليق الشهيد
مرتضى المظهرى الذى يهدف الى القيام بتعريف اجمالى للفلسفة
الاسلامية [الشيعية] التى نشأت منذ ثلاثة قرون ونصف تقريبا
حتى وقتنا الراهن ويربط بينها باعتبارها فلسفة اسلامية قومية وبين

الديكارتية فقد نشأتا في وقت واحد ، فهذه الفلسفة لم يلتفت إليها
شبابنا في المدارس والجامعات الحديثة كما يقول لأن كل المعلومات
التي تصلهم إنما هي عن طريق الأوربيين . . . وقد أنست هذه الفلسفة
على يد صدر المتألهين (ملاحدرا) . . . ويتضح لنا أن الاهتمام بها
نشأ متوازيا مع نقل وترجمة الفلسفة الغربية [الديكارتية] خاصة
« المقال في المنهج » . يشير المؤلف استنادا الى إدوارد بروان
الى أن كوبنيو كتب عن ملاحدرا أن معلوماته كلها مستقاة من الدروس
التي تلقاها عند معلميه في إيوان ، ويوضح أن المقصود بمعلمه رجل
يهودي يدعى (ملاحه زار) وقد تمت بمساعدته ترجمة كتاب المقال
في المنهج لديكارت أبي اللغة الفارسية . ويقول الطباطبائي « في نفس
الوقت الذي كان صدر المتألهين مشغولا بأمور فلسفته وبشييد أسائيه
الجديد ، ظهرت في أوروبا حركة فلسفية وعلمية عظيمة كانت قد تهيأت
مقدماتها منذ عدد قرون وفي الوقت الذي أثر فيه صبدر المتألهين
العزلة في قم لكتابه أفكاره للعميقة أشاع الفيلسوف الفرنسي طريقة
حديثه واختار زوايا من هولندا للانزلال وفرغ نفسه للأعمال العلمية
ومنذ عصر ديكارت حققت أوروبا اكتشافات علمية ضخمة وبسرعة
مذهلة . . . ويشير الى أنه منذ فترة لمقتحم إيران تيار الفلسفة
الغربية فترجمت بعض الكتب الفلسفية ، وإن أول أثر فلسفي ترجم
للفارسية هو المقال في المنهج . . . ويتناول الطباطبائي آراء ديكارت في
المقالة الثانية من كتابه « الفلسفة والسفسطة » أو الواقعية والمثالية (٣٣) .

ويستخدم الكتاب والباحثون اللبنانيون أفكار ديكارت في
مناقشة كثير من القضايا الساخنة في بلادهم مثل الدولة الطائفية
في لبنان . . . حيث نجد مهدي عامل يناقش آراء ناصيف نصار التي
قدمها في دراسته « لبنان بين الانفجار والانصهار » والتي يعرف فيها
الطوائف بأنها « هويات جماعية واضحة تماما متعددة الأبعاد ومتأصلة
عملية في التاريخ وهي تؤلف معا كلا ديناميكيا معقدا للغاية ، أي أنها
العنصر البسيط الذي يتركب منه الكل للركب « المجتمع » ، وهذا

العنصر شسبنيه ببداهته وببساطته بالعنصر الديقارتي وله مثل هذا للوضوح كله ، بل ان له وضوح البداة وضرورتها اما التبعء فهو ليس العنصر بل الكل المركب ، كالكل المركب الديقارتي ، والعلاقات بين الطوائف فى المجتمع المتبعء بتبعءها كالعلاقات بين العناصر فى هذا الكل المركب الديقارتي علاقات خارجية .

ويشير مهبى عامل الى فائءة للثقافة الفلسفية لءى نصار فى الارتقاء بالفكر الطائفى الى مرتبة الفكر الفلسفى على ظهر الفكر الديقارتي لو اقتضى الأمر . وهو يرى أن الفكر الطائفى قد اقتضى الاستعانة ببعض من ديكارت أو بشىء من تذكره فى نص نصار . ويرى ان تاريخ الكل هذا لأنه تاريخ كل مركب يمكن ءوما الرجوع به ، أو ارجاعه الى عناصره الأولى فى حركة للتحليل هى بالضبط حركة التحليل الديقارتي الذى يفكك الكل فىخترل المعد (المركب) ليكتشف فيه الا بسط حتى يصل فى النهاية الى ما لا يمكن اختزاله من عناصرهما الأولى أعلى المنطلقات البءهية ومهما اختلفت فى التاريخ أشكال للعلاقات هذه بين العناصر ، فالعناصر هذه واحدة لا تتغير فى شتى حالات التاريخ وأشكال كالطوائف فى لبنان . أى فى هذا الكل المركب بحسب النموذج الديقارتي (٣٣) .

ويتبع علاء حمروش آراء ديكارت للسياسية والاجتماعية من خلال مراسلات ديكارت التى نشرها شارل آدم وبفضل جهود جاستون ميلهور مؤرخ حياة ديكارت ويلاحظ أن أبحاث ديكارت فى نهاية حياته اهتمت بقضايا الانسان الواقعى حيث يرى أن الانسان كائن لمجتماعى فحياة الانسان فى المجتمع ليست أمرا طبيعيا فحسب بل هى قائمة فى أفعال متباعدة وعلاقات لمجتماعية خاصة بالانسان من حيث هو انسان ذلك ان الناس يرتبطون ببعضهم ببعض . ويلاحظ خلال آراء ديكارت ان المجتمع الفاضل الذى يريده هو مجتمع تشرف عليه لمستقراطية فكرية ، وقد يرأسه حاكم فىلسوف يكون فى الوقت نفسه:

هو المشرع • وعندما طلبت كريستين ملكة السويد منه كتابة شعر
فرنسى لبالينه مخصص للاحتفال بسلم وستاليا نراه بواقعية مآسى
الصرى (٢٤) •

لقد كان ديكارت من أنصار الحرية الانسانية وأصبح مصدر الهام
لفلسفات الحرية التى ظهرت أثارها فى الأجيال اللاحقة فى الغرب
والشرق على السواء (٢٥) •
ثانيا - ديكارت والفلاسفة المحدثين :

لا ترجع قيمة الكتابات العربية فى الديكارتية فقط الى توقفها
عند فلسفة ديكارت وعرض آرائه وربما مناقشتها بل تمتد الى استخدامها
فى عرض فلسفات العصر للحديث والقاء الضوء عليها بما يوضح
هذه الفلسفات ولا يقتصر ذلك على مقارنة فلسفة ديكارت بالفلسفات
العقلانية فى القرن السابع عشر بل جمعت أيضا لتشمل الفلسفات
التجريبية لدى : لوك وهيوم وهوبز واذا كانت جنيفاي روديس لويس
الباحثة الفرنسية التى خصصت لفلسفة ديكارت عدد من الدراسات
قد تناولت « ديكارت والعقلانية » حيث تعالج الفلاسفة الميتافيزيقين
الأربعة الكبار فى القرن السابع عشر وذلك بمقارنة الموضوعات الأساسية
عند هؤلاء المفكرين انطلاقا من التجديد الذى حمله ديكارت للفكر
الحديث وذلك لابرار الناحية الأصلية عند كل منهم (٢٦) فان الفكر
العربى حسن حنفى فى تقديم ترجمته لرسالة لسبينوزا فى اللاهوت
والسياسة يتوقف عند علاقة اسبينوزا بديكارت وتطوير الأول لفلسفة
الثانى ومحاولة نقل الفكر العربى من للعقلانية الديكارتية المهادنة الى
العقلانية الجذرية لدى اسبينوزا •

يعلى حسن حنفى من شأن الديكارتى للوحيد الذى استطاع
تطبيق المنهج تطبيقا جذريا فى المجالات التى استبعدتها ديكارت من
منهجها خاصة فى مجال الدين (الكتب المقدسة والكنيسة والعقائد

والتاريخ المقدس) ، والذي كانت هناك محاولات لاغتياله مقابل ديكارت الذي كان صديقا لرجال الدين للذين كانوا يجدون في منهجه باعتراف ديكارت نفسه دعامة الدين ونصرة للعقائد . ان ديكارت عند صاحب العقيدة والثورة لا يتعدى ما كان سائدا في للعصر الوسيط المتقدم « أومن كي أعقل » يريد اثبات الدين ببراهن عقلية حتى يمكن اقناع الكافرين ويؤكد أن الايمان بالحقائق الدينية ليس فعلا للعقل بل فعل للإرادة ... أي أن ديكارت يبدو هنا هادما للعقل ومعطلا لوظائفه في فهم الحقائق الدينية . أي أن ديكارت بلغة حسن حنفى يقف عند مستوى العقيدة ولم ينتقل منها الى الثورة تلك التي نجدها لدى اسبنيوزا .

ويستخدم حنفى ما قيل من أن موقف ديكارت من رجال الدين ومهادنته لهم انما هو موقف ذكي اتخذه حتى نحتوى رجال الدين من الداخل ولا يصطدم مع السلطة بالتناطح يكفيه أنه وضع قنبلة زمنية انفجرت بعده في اسبنيوزا وفولتير وتناثرت شظاياها في العصر الحديث بطوله وعرضه ويرى أنه سواء أكان هذا الدفاع عن حق أم عن حب فإن الثورة الحقيقية في الفكر الديني والواقع السياسي قد قام بها اسبنيوزا . ويظهر حنفى دور اسبنيوزا وما قام به في الفقرات الثانية من مقدمته « اسبنيوزا وديكارت » مبينا انه اذا كان ديكارت هبوا المسئول عن كل تبرير للعقائد في صياغة جديدة وعن وضع التقاليد بدل الله فان اسبنيوزا هو المسئول عن كل دراسة علمية أي نقدية ونفسية لها وعن وضع الله في النفس البشرية مؤمنا بالصلول الميتافيزيقي « ان اسبنيوزا هو صاحب الثورة الجفرية في الفكر الديني في العصر الحديث » (٢٢) .

ينقلنا حنفى من الديكارتية الى الاسبنيوزية في إطار خطة عامة تظهر بذورها الأولى في كتابه « قضايا معاصرة : في الفكر الغربي المعاصر » والتي ستتطور بعد ذلك في القسم الثاني من التراث والتجديد الذي يحدد « موقفنا من التراث الغربي » والذي تبلور في

البيان الأول لهذا الموقف في كتابه مقدمة في علم الاستغراب ، وهو يرى انه من أفيد الأمور بالنسبة للتراث الغربي دراسته من باحثين غير منتمين له يمكنهم القاء وجهات نظر جديدة عليه ، ذلك لأن الباحث الأوربي مشبع بتراثه وله نفس البناء الشعوري ومن ثم لا توجد بينه وبين موضوعه مسافة كافية لدراسته (٢٨) ، وفي المقابل يرى أنه لا يمكن نقل التراث من حضارة لأخرى الا بعد عملية إعادة بناء للمنقول على أساس من روح العصر للحضارة الناشئة وذلك ما يحدده الموقف الواعي للباحث باحتياجات العصر وبالتراث الغربي المعاصر في آن واحد . وفي إطار هذا التوجه يناقش بداية للفكر الحديث لدى ديكارت ويقدم لنا صورته باعتباره مبررا للواقع كما يتضح من الآتي :

بـ ان الكوجيتو وهو أعظم مكسب للفلسفة الحديثة فهو اثبات لوجود الانا من حيث هو فكر ، لكن هذا الفكر هو الكوجيتو الثاني أي اثبات وجود الله .

ـ الله عند ديكارت هو كل شيء ، وهو الحقيقة الأولى فهو الضامن للعالم المثبت له ولا يمكن اثبات وجود العالم قبل اثبات وجود الله (٢٩) .

ـ يبدأ العقل عند ديكارت بمسلمات ، صحيح أنها مسلمات بدئية رياضية ولكنها ايمان مسبق .

بـ يأتي الخطأ عند ديكارت من أن الإرادة أوسع نطاقا من للذهن ، أي أن العقل أقل اتساعا من الإرادة والأهواء والأنفعالات .

ـ استثنى ديكارت من حكم العقل العقائد والكنيسة والكتاب المقدس والعادات والتقاليد والأخلاق ونظم الحكم ، أي أنه قصر تطبيق أحكام العقل على الفكر فحسب دون الواقع . وعلى هذا فهو يرى

انه في محاولتنا لتأصيل تراثنا العقلى لا يهمننا الترويج للعقل التبريرى والمثالية الحديثة بقدر ما يهمننا العقل الجذرى عند اسبنيوزا مثلا (٣٠) .

وان كان اسبنيوزا يلجأ الى الفكر المصرى مطلب العقل الجذرى مقابل العقل التبريرى لدى ديكارت فاننا نجد هذا التأكيد وان كان صورة مغايرة لدى راوية عباس في كتابها « بليزبسكال وفلسفة الانسان » حيث تحدد لنا الباحثة الأسباب التى دفعتها لدراسة بسكال ، وهى تتحدد ببيان موقفه من ديكارت ، فهو من فلاسفة المدرسة الديكارتية الذين تأثروا بفلسفة ديكارت من جهة وباللاهوت المعاصر من جهة أخرى . وهو من وجهة نظرها يعد الجد الأكبر لمذهب الوجودية المعاصر ، وبدراسته لتجربة الانسان فى واقعه المعاش انما يختلف مع ديكارت — الذى حاول دراسة الانسان من خلال تصورات العقل المثالية المجردة التى لا تعير اهتماما لوجوده الشخص الذى أبرزه بسكال . ولا تستطيع الباحثة دراسة بسكال الا عبر ديكارت ، لا يتضح ذلك من المقارنات الجزئية التى تشغل كل الكتاب بل أساسا من العناوين الرئيسية التى تتناول من خلالها أفكار بسكال : فهى تعرض أثر الفكر الديكارتي على بسكال وبمكانة بسكال بين فلاسفة المدرسة الديكارتية . وفى الفصل الثالث « مشكلة الرياضيات تعرض للمعرفة الرياضية بين بسكال وديكارت وفى الفصل الرابع عن مشكلة الطبيعة تتناول : تصور الخلاء بين بسكال وديكارت ، وموقف ديكارت من تجارب بسكال البارومترية وفلسفة الطبيعة بين بسكال وديكارت . وتبحث فى فلسفة الوجود عند بسكال بين موقفى مونتيني وديكارت فى الفصل السابع مشكلة الميتافيزيقا ولا تستطيع أن تتغاضى فى تناولها لمشكلة الدين فى الفصل الثامن عشر عن تناول وجود الله بين بسكال وديكارت .

ان الأصول اللاهوتية هى الدعامة الرئيسية التى أقام عليها ديكارت مذهبه ، على الرغم من أن جمهرة مؤرخى الفلسفة الديكارتية يضعون المذهب الديكارتي فى مصاف المذاهب العقلية . ويرى أبو ريان — شيخ أساتذة الفلسفة بالاسكندرية — أننا نلمح فى فلسفة ديكارت

العناصر اللاهوتية الأساسية التي حاول ديكارت أن يخفيها حتى تظهر للواجهة العقلية للمذهب بصورة براءة • ويؤكد لنا أنه ليس من شك في أن المبحث الإلهي هو قمة الميتافيزيقا عند ديكارت ومن ثم فإن اللاهوت سيعتبر قمة الفلسفة الديكارتية • ومن هنا كان على تلاميذه أن يبرزوا هذه الناحية اللاهوتية ويعتبر مالبرانش الخليفة الرئيسي في هذا المضمار للديكارتية اللاهوتية فقد جاء المذهب واضحا تمام الوضوح في ترسم خطى اللاهوت المسيحي الذي أراد ديكارت أن يخفيه • هكذا يقدم أبو ريان كتاب تلميذته راوية عباس التي تحدد لنا المبررات التي دعتها الى دراسة هذا الفيلسوف الديكارتى فى الآتى :

— ان مالبرانش يعد واحدا من أوائل من تابعوا ديكارت على مذهبه أو ممن عرفوا — تجاوزا — فى تاريخ الفلسفة بصغار الديكارتين •

— لقد أفصح عن البعد الدينى المختص وراء المنهج العقلى لديكارت الذى لم يكن يقصد هو ذاته الإشارة اليه •

— ان أهمية دراسته ترجع الى ما يمثله فكره من امتداد أو تطوير وتحليل أو رؤية جديدة مختلفة لتصورات ديكارت الرئيسية المتعلقة بمشكلى الوجود والمعرفة •

وهو فى النهاية احد صغار الديكارتين وولحدا من أشد المخلصين لفكر ديكارت ممن تابعوا مذهبه حتى وصلوا به الى أبعد نتائجه المنطقية • ونتناول فى الباب الأول : « مالبرانش وصلته بالمدرسة الديكارتية » حيث تعرض فى الفصل الأول « المدرسة الديكارتية بعد ديكارت » فنحن يمكن أن نطلق على فلسفة اليزن السابع عشر اسم الفلسفة الديكارتية لتأثرها البالغ بفكر ديكارت العقلى •• وقد انبثقت فلسفة مالبرانش معبرة عن روح المنهج للديكارتى خير تعبير • وتخصص فى الفصل الثانى « مالبرانش حياته ومؤلفاته » فترة عن المؤثرات الفلسفية فى فكرة تؤكد فيها على دور الفكر الديكارتى فى

مذهبه » • وحين تعرض للانطولوجيا عند مالبرانش تبين كيف استفاد الفيلسوف من أدلة ديكارت على وجود الله (٣١) • وفى الباب الثالث الذى يدور حول مشكلة الطبيعة تتناول فى الفصل الثانى : العلية عند مالبرانش بين تصور ديكارت والأشاعرة المسلمين • فقد استفاد مالبرانش من ديكارت فى مسألة العلية • وحين يعرض لمشكلة المعرفة (الباب الرابع) تبين تأثير ديكارت عليه فى هذا الصدد • كذلك توضح تأثيره عليه فى موضوع رؤية الله • وفى الباب الخامس عن الأخلاق تعرض لنا فى الفصل الثالث الأصول الديكارتية فى فلسفة مالبرانش فى الموضوعات الآتية :

أولا : للمنهج والمعرفة ، ثانيا : الفيزيكا ، ثالثا : الإنسان والصلة بين النفس والبدن ، رابعا : الألوهية •

ويقف أحمد فؤاد كامل فى دراسته عن لينتتر — وموقفه من معاصريه ، عند نقاط الاتفاق والاختلاف الجزئية بينهما ، بين لينتتر وديكارت والديكارتيين • لقد اتخذ لينتتر موقفا واضحا من فلسفة ديكارت والديكارتين سواء فى مجال العلوم الطبيعية أو ما بعد الطبيعة واللاهوت ويمالهم أحمد فؤاد هذه القضية معالجة أكاديمية • ويقارن ما انتهى إليه ديكارت من حقائق ومبادئ بما كان سائدا فى المدارس المعاصرة له ، من موضوعات وأفكار خاصة فكرة « الصورة الجوهرية » هذه النظرية التى سادت فى القرن السابع عشر وأدت الى نوع من اللامعقولية دفعت العديد من مفكرى هذه الفترة الى نقدها • ويبين لن ديكارت قد نهض أيضا الى نقدها وانتهى الى وجود جوهرين فقط : الفكر والامتداد » لقد حرص ديكارت على أن يخلص علم الطبيعة من الأخطاء التى نشرتها نظرية الصور الجوهرية ، وحاول تأسيس علم طبيعة جديد يفسر للظواهر الطبيعية على أساس فكرة الامتداد وما يترتب عليها من شكل وحجم وموقع وحركة (النظرية الآلية) التى سرعان ما انتشرت فى جميع المجالات •

ان أحمد فؤاد على العكس من حنفى الذى أمسك بالروح العامة لفلسفة ديكارت واسبنيوزا ، يتوقف أمام الاختلافات الجزئية التفصيلية بين ليينتر من جهة وديكارت والديكارتين من جهة أخرى فالخلاف بينهما شمل الصورة الجوهرية التى أراد ليينتر الاحتفاظ بها ورأى ديكارت ضرورة التخلص منها كما شمل فكرتى الامتداد والمادة وما يترتب عليهما من نتائج • فقد رفض ليينتر الامتداد الديكارتي واعتبر المقاومة ماهية للمادة الأولى — وهى الفكرة التى أشاد بها لينين لدى ليينتر — ويشير فؤاد كامل الى لختلاف آخر يتصل بصلة الروح والجسد فالعلاقة بينهما لم تعد علاقة جوهرية منفصلة كما عند ديكارت وانما هى علاقة تواصل • ويرى أن فلسفة ليينتر المتميزة تقوم على دعامتين هما : الحرص على تحقيق التعادل الكلى والرغبة فى التعميم التى حاول تطبيقها فى مجال العلم والفلسفة مما جعل لذهبه طابعا خاصا ومتميزا ولم يعد مجرد تعديل بسيط لفكر ديكارت • ان هدف فؤاد كامل للذى يدرس ليينتر دراسة أكاديمية هو أن يشيد بفيلسوف العقلانية فى القرن السابع عشر •

ويسير فى نفس الاتجاه على عبد المعطى أستاذ للفلسفة بجامعة الاسكندرية الذى يؤكد على تمايز ليينتر عن ديكارت فى دراسته « ليينتر، فيلسوف الذرة الروحية » ورغم أن أستاذه يبين فى المقدمة أن ليينتر لم يخرج عن دائرة الفكر الديكارتي فانه يوضح على العكس منه أن ليينتر متميز فى منهجه واتجاهه ومختلف فى فلسفته عن ديكارت « فقد أتى بمنهج جديد وفلسفة محدثة ، ان المنهج والطريق والأسلوب والاتجاه مختلف أشد الاختلاف بين ليينتر وديكارت • والحقيقة — ومنع الأخذ فى الاعتبار هدف المؤلف — فهو لا يستطيع بيان ذلك الاختلاف الا بمعارضة أفكار كل منهما وهذا يجعله دائما يبدأ ديكارت فممنذ أول جملة فى كتابه حتى نهايته وديكارات يشغل الأذهان فى عناوين الفصول والفقرات بشكل يكاد يطغى على الفيلسوف موضع البحث • فهو لا ينكر تأثير ليينتر بديكارت وان كان لا يرضى بكونه

من الديكارتيين » فمن خطئ الرأي أن يقال بأن ليينتر من صغار الديكارتيين • وإن قيل أن ليينتر قد أخذ مع ذلك من ديكارت فإن ردنا على ذلك هو إنه حقا قد أخذ من ديكارت القليل كما أخذ من غيره •

ومع ذلك لا تخلو معظم صفحات الكتاب بل عناوينه الرئيسية من ذكر ديكارت حيث يخصص الفقرة الثالثة من الفصل الثانى لبيان فكرة الجوهر فى فلسفة ديكارت ، كما يتناول القضية التحليلية عند ديكارت فى حديثه عن الموناد والمنطق فى الفصل الثالث • ويعرض ليينتر بين النظرتين الذرية والمنطقية فى الفصل الرابع الموناد والفيزيكا فيتحدث عن العالم عند ديكارت ، ونقد ليينتر له • ثم يتحدث عن ديكارت و ليينتر ونظرية المعرفة • ويرى أن الشواهد كثيرة على أن ديكارت ذهب إلى القول بتمايز جوهرى النفس والبدن مما أدى بفوليه إلى القول بوجود ثنائية لديه لا نجدها لدى ليينتر • ويعلق على عبد المعطى على ذلك فى نهاية حديثه عن الجوهر عند ديكارت متبنيا رأى فوليه •

ان ديكارت يختلف عن ليينتر فى مسألتين الأولى : مسألة للعلاقة بين النفس والبدن ، والثانية فى عدد الجواهر • وقد انتقد ديكارت ليينتر فى بعض الوجوه ، أهمها :

— ان ديكارت لم يميز بين القضايا الضرورية والقضايا العرضية •

— ان ديكارت لم يطلعنا على الحد الذى يتوقف عنده للتحليل • وفى الابستمولوجيا نجد الرجل (ليينتر) يقف موقفا عجيبا فهو لا يتبع ديكارت كما يرى الكثيرون فى موقفه من نظرية المعرفة انما يجمع بين الاتجاه للعقل والمعرفة الحسية التى نجدها لدى لوك •

والخلاصة ان ليينتر انما يبتعد بنسقه وفلسفته عن نسق وفلسفة ديكارت وظهرت تلك الحقيقة أثناء عرضنا لكثير من جوانب الفلسفة اللينترية • فعد الخلافات الأساسية بين طبيعيات وديناميكات ليينتر

وديكرت ، نجد ديكارت يؤمن بالكم المتصل بينما لينتري ينادى بالكم المنفصل ، كما نجد ديكارت يختلف فى مسائل كثيرة عن وجهة النظر اللينترية خصوصا تلك المتعلقة بمسألة الاتحاد بين نفس الانسان وبدنه وتلك المتعلقة بالاعتماد على العقل والحدس وحدهما فى المعرفة الانسانية دون الحس ، الأمر الذى أنكره لينتري باتجاهه الى القول بان المعرفة الانسانية تضافر بين للحس والعقل والحدس . وتلك المتعلقة بقبول لينتري الحقائق العرضية المعتمدة على مبدأ السبب الكافى وذلك عدا الاختلافات العديدة التى ظهرت خلال بحثه . ويخرج على عبد المعطى من ذلك بان القول بان لينتري من صغار الديكارتين انما هو قول فيه جهل بمذهب لينتري وباتجاهات الفلسفية المتعارضة فى كثير من الأحيان مع فلسفة ديكارت ، وانه قول خاطئ لا يستند الى الوقائع ولا يقوم على أساس . وبغض النظر عن قبولنا أو عدم قبولنا ما توصل اليه الباحث من نتائج الا أن ما نهدف اليه ونؤكد عليه انه ما كان يمكن له أن يتوصل الى هذه النتائج بالاتفاق أو الاختلاف الا عبر دراسته لديكرت فى بحثه عن لينتري معنى ذلك بعبارة أخرى انه لا يمكن تأكيد حضور لينتري الا بتأكيد حضور ديكارت ولا يمكن بيانه اختلافه عنه الا بالرجوع اليه .

واذا كانت الدراسات التى تتناول علاقة فلسفة ديكارت بالمذاهب العقلانية الكبرى ذات الصبغة الديكارتية تحاول اظهار التمايز بينهما فاننا نجد للأبحاث المختصة لتناول مذاهب وفلسفات التجريبيين لا تستطيع الفكك من اثاره الجدل بين فلسفة الحسية والتجريبية : بكون وهوبز ولوك وهيوم من جانب وديكرت من جانب آخر ، تسعى لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بين هؤلاء ومن عرف لدى مؤرخيه بانه مؤسس الفلسفة الحديثة . وأول الدراسات التى نتناولها هنا تسعى

لإعادة النظر حول ابة ديكارت للفلسفة الحديثة وهى الدراسة التى يقدمها قيس هادى عن نظرية العلم عند فرنسيس بيكون .

يرى قيس أن تسليمنا بديكارت أبا للفلسفة الحديثة قد لا يخلو من أحجاف بمنزلة سيكون الفلسفية •• لأننا إذا أرخنا للفلسفة الحديثة بديكارت فقد سلمنا ضمنا بأن الرائد الأول للمنطق الاستقرائي ووضع أسس المذهب التجريبي ليس فيلسوفا حديثا •• مع أن يكون ولد قبل ديكارت وظهر انتاجه الفلسفي قبل ظهور فلسفة ديكارت •• وتوفى أيضا قبله •• لهذا كانت الحاجة الى إعادة النظر بمسألة أبوة ديكارت للفلسفة الحديثة •• لا من أجل التقليل من منزلته الفلسفية والغض من شأنه •• بل من أجل توجيه الأنظار واعطاء الأهمية اللازمة لبيكون وفلسفته التي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون مدرسية •

ويعطى لديكارت كل الاهتمام والتقدير ولا يقلل من أهميته فلم يكن ديكارت ميتافيزيقيا أو فيلسوفا بالمعنى الحديث وحسب بل كان كثير من فلاسفة القرن السابع عشر عالما طبيعيا له اهتمامات بمواضع كالفيزياء وعلم وظائف الأعضاء ، وعلى أنه كان رياضيا بالدرجة الأولى ومازال استخدامنا لمصطلح « الاحداثيات الديكارتية » في الهندسة التحليلية شاهدا يخلد ذكرى وتأسيسه لهذا العلم • ويقارن بين منهج كل منهما فمنهج ديكارت العقلاني يتم بعد خطوة أولى هي الشك التي تقابل في المنهج التجريبي عند بيكون جانبه السلبي وهو جانب الأوهام الأربعة التي قصد بها تطهير العقل مما يحويه من أخطاء قبل أن يبدأ بحثه •

ويرى أن ديكارت يبنى برهانه على اليقين المطلق عن طريق مغالطة منطقية • ويرى ان استدلال ديكارت حتى ولو كان مقبولا لما أثبت الكثير ، ولما كان دليلا على يقين معرفتنا بالأشياء المغايرة للأنا • ومقابل ذلك فان فلسفة بيكون تخلو تماما من مثل هذه الأساليب التي تورط بها ديكارت والتي جعلت فلسفته أقل قيمة في هذا الجانب على الأقل • ولم يجوز بيكون الانتقال من الطبيعة الى معرفة الله ، في حين ارتكب ديكارت خطأ مضاعفا في هذا المضمار فجوز الانتقال من العقل الى الواقع ومن الله الى الطبيعة •

ويعرض بالتفصيل لمنهج الشك عند ديكارت ، ومشكلة النفس ،
والعلم الطبيعي ، ونقد العلم الطبيعي عنده وفكرة العمل الفردي
والعلم الكامل ، وتأثير ديكارت • وفى حديثه عن العلم الطبيعي عند
ديكارت تبين أن يكون لم يرتكب خطأ الاقتصار على جانب واحد من
جوانب التفكير العلمى فلم يهتم فقط بالطابع البنائى أو التركيبى للمعرفة
انعلمية كما فعل ديكارت ، ويستشهد بقول لالاند الفيلسوف الفرنسى
الذى يقول « لعل ديكارت قد اقتبس من يكون شيئاً من مثله الأعلى
فى العلم » ، وجيلسون الذى يقول على الرغم من الاختلاف بين ديكارت
وبين يكون فى العقلية والطبع إلا انه يشاركه فى الاتجاه نحو عصر
الآلات والصناعة وللمطب العلمى • ان رغبة ديكارت فى ربط الفلسفة
بالحياة العملية كانت واضحة عنده تماماً كما كانت عند يكون ويخرج
قيس من ذلك بان اصرار ديكارت فى القسم السادس من المقال فى
المنهج على ذلك الاتجاه العلمى الذى يجب أن توجه اليه الفلسفة
والتشابه العجيب فى الأفكار التى يوردها ديكارت فى هذا المضمار
مع أفكار يكون يجعلنا نعتقد أن ديكارت قد تأثر الى حد كبير بالاتجاه
العلمى الذى نادى به يكون فى الفلسفة والعلم » •

وفى تناوله منهج البحث العلمى عند ديكارت • يعرض لقواعده
خاصة الأولى قاعدة اليقين وهى محاولة لأبعاد للعقل عن التأثير بالأخطاء
التي سماها ببيكون بالأوهام Idols وهى تؤلف الجانب السلبي من
منهجه التجريبي • وقد لاحظ التأثيرات للبيكونية على المنهج الديكارتي •
ويتعرض فى صفحات عديدة لقضايا مدرسية عند ديكارت ويشير الى
انه لا يقصد الدخول فى تفصيلات عن تورط ديكارت فى قضايا
مدرسية كثيرة ولكنه يريد فقط ايضاح بعض وجوه الضعف التى رافقت
فلسفته ومنهجه ويخلص بالتالى الى أن الهالة التى احيط بها ديكارت
لم يكن مبررات علمية كافية ، وأن أهمية يكون فى تاريخ الفلسفة
والعلم لا تقل عن أهمية ديكارت خاصة وان أعمال الأول الفلسفية
والعلمية سبقت أعمال الثانى • فقد ظهر كتاب « المنطق الجديد لـ

١٩٢٠. وضم أول منهج متطور للبحث العلمى وهو لا يقل بأى حال من الأحوال فى قيمته العلمية والفلسفية عن كتاب المقال فى المنهج أما تأثيره بكونه فى الفلسفات الحديثة والمعاصرة فهو واضح لا يقل فى وضوحه عن تأثير ديكارت فيها .

والخلاصة فيما يرى أن تيار العلم التجريتي لا يمكن اغفاله فى الفلسفة الحديثة كما لا يمكن اغفال التيار الرياضى ، وإذا كان ديكارت رائدا مؤسسا للتيار لثانى فإن بكونه هو الرائد المؤسس للتيار الأول ، ولهذا فليس هناك مبرر علمى لاعتبار تيار العلم الرياضى هو التيار الوحيد فى الفلسفة الحديثة وبالتالي اعتبار ديكارت للأب الوحيد لها ، بل أن منطق العلم يتطلب الاعتراف بتيار العلم التجريتي أيضا وهذا يترتب عليه الاعتراف بصاحب هذا التيار رائدا ومؤسسا للفلسفة الحديثة فى جانبها التجريتي .

ويرى امام عبد الفتاح فى دراسته عن توماس هوبز فيلسوف العقلانية — وللعنوان دلالة فى بيان التشابه بين هوبز وأبى الفلسفة الحديثة — أن هوبز أقرب الى ديكارت منه الى بكونه ولوك . وقد ظن البعض عندما صدر كتاب هوبز « فى المواطن » أنه من تأليف ديكارت ، وأن ديكارت نفسه مدح هذا الكتاب . ويركز امام فى بيانه هذه النقطة على المنهج الرياضى الذى استخدمه هوبز وأعجب به إعجابا شديدا مثلما فعل ديكارت تماما . فهو هوبز من حيث المنهج لم يتبع بكونه بل كان منهجه استنباطيا على غرار منهج الهندسة مثل ديكارت لقد أراد هوبز أن يضع نظرية سياسية على أسس راسخة . عن طريق أفكار يقينية تكون من الواضح والبداهة بحيث لا يختلف عليها اثنان تماما مثل ديكارت فى منهجه العقلى . ويشير امام الى نصوص هوبز التى تذكرنا كثيرا بعبارات ديكارت .

يعد ديكارت المقاس الاطار المرجعي الغالب الذي يرجع اليه امام الحديث عن هوبز . حيث نجد في الفصل الاول من كتابه عن « الفلسفة : المجال والمنهج » يبين أن هوبز كان مسائرا لروح العصر الذي تمثل المذهبية ووحدة المعرفة البشرية مثل ديكارت . ويبدأ هوبز كتابه « في الجسم » بتحدد مجال الفلسفة بصفة عامة منهجها بصفة خاصة ، وهو في التعريفين يكشف عن عقلانية واضحة لا جدال فيها . فاذا كان ديكارت قد شبه الفلسفة في مقدمة كتابه « مبادئ الفلسفة » بشجرة ... فان هوبز يستخدم نفس التشبيه . وفي تفرقة بين ضربين من المعرفة أحدهما الحس والذاكرة والثاني عن طريق الاستنتاج العقلي فهو يفعل ما يفعله ديكارت . لقد كان هوبز يعتقد شأنه في ذلك شأن معاصريه سيكون وديكارت ان المنهج هو مفتاح الوصول الى المعرفة . وهو يتفق مع ديكارت في ان معظم الناس يضلون السبيل ، أو يقعون في الخطأ لافتقادهم الى المنهج ولقد أعجب هوبز مثل ديكارت بالمنهج الرياضي إعجابا شديدا وأراد أن يطبقه على كل فروع الفلسفة وباحتها ، لأنه المنهج الوحيد في نظره المفضي الى الحقيقة .

وينتقى امام من نصوص هوبز عبارات تكاد تكون بعينها عبارات ديكارت خاصة قوله « النتيجة التي تنتهي اليها : هي أن الكلمات للواضحة في ضوء العقل ، وهي النور الذي يهديه ، أما العقل فهو الانطلاق وهو ازدياد العلم وهو الطريقة وهو نفع البشرية وهو الغاية » ويعلق امام ان هوبز يلتقي هنا مع ديكارت تماما فهما معا يجعلان من العقل المعيار وهي معا يجعلان من الرياضة والمعرفة الرياضية النموذج والمثل الأعلى وهما معا يتخذان من التحليل والتركيب منهجا للبحث والدراسة . ان هوبز تأثر بديكارت تأثرا قويا حتى قيل ان ديكارت هو الذي وضع له منهجه لا جسدي ولا بيكون . وحين يتناول مشكلة الكيفيات وقسمتها الى كيفيات أولية وثانوية يرى امام أنها ظهرت لدى كل من هوبز وديكارت . نميز أن هناك فارقا بين نظرة كل منهما الى كيفيات الأجسام .

ويقتبس امام نصا يفتتح به هوبز كتاب « التبيين » ببيان ميكانيكية العالم وهو نفس ما قاله ديكارت • ويخرج من ذلك بانه لا تعارض بين العقلانية والمادية • فاذا كانت الرياضيات هي النموذج الأول للعقلين وللمذهب العقلى فليس ثمة تعارض بين لرياضيات والمادية • ونحن كثيرا ما ننسى — كما يذكرنا امام — ان ديكارت هو الآخر فيلسوفا ماديا تماما في تصويره للعالم باستثناء تصويره لنفسه ولله • والخلاف الوحيد بين الفيلسوفين هو أن هوبز يرفض الاستثناء فلم يسمح باخراج « النفس » و « الله » من دائرة المادة كما فعل ديكارت • ان الفيلسوف الفرنسى يتناقض مع نفسه ولو كان متسقا لم نطاق المادية لتشمل للكون بأسره بغير استثناء لأحد •

ويذكر لنا عزمى اسلام فى حديثه عن الأساس التجريبي فى فلسفة لوك رفض لوك للأفكار الفطرية فهو ضد ديكارت الذى أيد وجود المعرفة الأولية حيث اعترف بوجود الأفكار الفطرية كما يبدو من تقسمه للأفكار الى ثلاثة أنواع اما لوك فقد رفض هذه النظرية •

وتشير رواية عبد النعم فى كتابها « جون لوك امام الفلسفة للتجريبية » الى ديكارت فى حديثها عن الاهتمامات الفكرية للفيلسوف [لوك] وطبيعة العصر فقد أثرى آرائه بما اطلع عليه من أفكار خاصة فلسفة الأفكار الواضحة المتميزة عند ديكارت • وأنه قد أسهم بنصيب وافر فى إثراء نظرية المعرفة فى جانبها التجريبي على الرغم من أنه أغفل خصوصية المنهج الرياضى الذى احتذاه ديكارت واسنيوزا وليينتر • وفى مجال الأخلاق تجد المؤلفة اتفاقا بين لوك وديكارت من حيث منادتهما بتقرير غاية السلوك الأخلاقى وتعرض بافاضة لنظرية الأفكار الفطرية عند ديكارت فى حديثها عن رفض لوك للأفكار والمبادئ الفطرية • وتخصص فقرة طويلة تتحدث فيها بأسهاب عن تصور وجود الله (الفطرى) ضد ديكارت • مثلما تفعل فى حديثها عن فلسفة

الدين بين مذهب لوك العملى ومذاهب الفلاسفة العقلية المسيحين.
حيث تبين اتفاق لوك مع ديكارت .

ويبين محمد فتحى الشنيطى فى كتابه « فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد » اهتمام هيوم واغجابه الشديد بالمنهج النيوتونى ورغبته فى تطبيقه على المجال الوحيد الذى ظل غريبا عنه وهو مجال العلوم الأخلاقية . ويبين اختلاف منرج نيوتن وبالتالى هيوم والنزعة التجريبية عند ديكارت صاحب المنهج العقلانى وعلى ذلك نظرا لاختلاف الفيلسوفين ، ويخصص للفقرة التاسعة من كتابه لـ « نقد الديكارتية وقانون الجاذبية » مبينا أنه بتعمقنا لمنهج نيوتن نستطيع أن نستخلص ملامحه الجوهرية فهو من جهة يتفق مع الحركة الحديثة فى الفلسفة أعنى الحركة الديكارتية وهى التى وقف فيها أنصار نيوتن موقف الفهم وبذلوا كل ما فى وسعهم لانتزاع مكانتها . ويعتبر من جهة أخرى نقضا للديكارتية وذلك لأنه ينبذ جهود العقلين فى مسألة الأفكار الواضحة وينصب اهتمامه على الاستعانة بالتجربة .

وتحفل الكتابات العربية أيضا بترجمات نجد فيها كثيرا من المقارنات بين ديكارت وغيره من الفلاسفة . حيث يتناول باتريك ماسترسن فى دراسته « للفلسفة والدين والاغتراب » فكرة الايمان والالحاد ، « من الكوجيتو الديكارتى الى فيورباخ » . ان الايمان واحد من الانجازات البشرية العظيمة والرفض اللاحق للايمان لا يقل أهمية كإنجاز . ومن هنا يؤكد المؤلف على « الكوجيتو الديكارتى » باعتبارها حجر الأساس فى فهم الانسان الحديث لنفسه ووضعه . اذ لن « للكوجيتو الديكارتى » بمساعدة العالم الحديث أوحى للفلاسفة بمفاهيم جديدة أدت الى تفنيد الاعتقاد التقليدى بأن الاغتراب نتيجة عدم الايمان . ويرى باتريك ان الاطلاع على فلسفة ديكارت ستؤدى بنا الى تصور جديد عنها اذانه فى الوقت الذى يركز فيه على الذات ككوجيتو مقابل ، نراه يحاول ادخال التعال على الذات أى أنه يؤكد

على أولوية الرب العالى بقدر ما يؤكد على أولوية لذات الانسانية .
ثم يناقش باتريك نفس الفكرة لدى فيورباخ .

ويعرض أحمد عبد الحليم أيضا للعلاقة بين ديكارت وفيورباخ
فى دراسته عن الأخير حيث يعرض لدراسة فيورباخ عن ديكارت
فى كتابه « تاريخ الفلسفة الحديثة » ففلسفة ديكارت مثل كثير من
الفلسفات الحديثة — كما يرى فيورباخ — توحد بين المثالية والملاهوت
المسيحى باعتبار أن نقطة الانطلاق فى كل منهما من الفكر المجرد .
ويبين فى دراسته أحكام فيورباخ على ديكارت — ولينبتر — فى
المجال الكلى هما مثالان ، لكنهما فى المجال الخاص ماديان . والماديون
عقلانيون كما يقول فيورباخ . والتعريف الذى يعطيه ديكارت لنفسه
كروح والذى يقول « لن جوهرى قوامه فقط فى الفكر » هو تعريف
الفلسفة الحديثة لذاتها . ان ديكارت مثل بيكون وهوبز وجاسندى
تعبير عن ماهية الفلسفة الحديثة تعبیر عن امتزاج المثالية بالملاهوت
وهو الموقف الذى يريد فيورباخ تجاوزه .

ولا تتوقف الدراسات التى تتناول ديكارت من خلال بحثها فى
فلسفة العصر الحديث (القرن السابع عشر) وعند فيورباخ
(القرن التاسع عشر) بل هناك من يتناول ديكارت فى سياق بحثه
عن اعلام الفلسفة المعاصرة باتجاهاتها المختلفة حيث نجد على
عبد المعطى يتوقف فى كتاب « الفرد نورلت ويثعهد فلسفته
وميتافيزيقاه » عند جهود الفيلسوف الواقعى فى « تخلص الفكر
الفلسفى من الثنائية الديكارتية » ان هو ايتهد الذى أحل مصطلح
« الكيان العقلى » محل مصطلح الجوهر والذى تمسك بضرورة أن
يكون النسق الفلسفى مترابطا لا يرتضى ثنائية ديكارت هذه تماما .
أما رأى هوايتهد فهو يتعارض مع رأى ديكارت الخاص بالثنائية
فهوايتهد يرى أن كل الكيانات العقلية هى من نفس النوع .

وبالإضافة إلى هذه الدراسات التي تتناول ديكرت في علاقته
بالفلاسفة الأوربيين المحدثين فإن هناك عدد كبير للغاية من الدراسات
حتى تتناول ديكرت في علاقته بالفلاسفة العرب ، ليس فقط الغزالي
وابن سينا بل المعتزلة والعلاف والعلماء والرياضيين العرب المسلمين
كالحراني وابن الهيثك ، إلا أن تلك المقارنة التي نتخذ لها هدفاً يتمثل
في بيان أسبقية الفلاسفة العرب على المحدثين وهي ذات طبيعة أخرى
تختلف عن هذه النوعية من الدراسات التي نعرض لها هنا فبينما
ديكرت في الدراسات التي أشرنا إليها هو الإطار الذي نتناول من
من خلاله الفلاسفة المحدثين فهو في الدراسات العربية التي تقرنه
بالفلاسفة المسلمين يقدم لنا أفكاراً أن رأيها عند إعلامنا . وتحتاج
هذه الدراسة إلى فقرة مستقل في فعل تال .

هوامش وملاحظات الفصل السادس

- (١) اندريه كريسون : المشكلة للخلقية والفلاسفة • المذاهب الحديثة فيما بعد الأخلاق ، مذهب ديكارت ص ٢٣ — ٢٤
- (٢) د • توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها • دار للنهضة العربية القاهرة ط ص
- (٣) يتناول عثمان أمين الجمال عند ديكارت في دراسة مستقلة نشرت في مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة الجزء الأول للمجلد ٣١ مايو ١٩٥٤ ص ٤٧ — ٥٦ وأعاد نشرها ثانية في الطبعة ٧ من كتاب ديكارت ط ٧ الفصل السابع من الباب الثالث •
- (٤) المصدر السابق ص ٢٣٦
- (٥) المصدر السابق ص ٢٤٢
- (٦) المصدر السابق ص ٢٤٤
- (٧) د • محمد على أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٧ ص ٣٠ — ٣٣
- (٨) د • راوية عباس : القيم الجمالية ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٨٧ ص ٧٨ — ٩٤
- (٩) د • راوية عباس : ديكارت أو الفلسفة العقلية : الفصل الثالث عشر مشكلة الجمال أو الاستطيقا دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٦
- (١٠) جوليوس بورتنوي : الفيلسوف وفن الموسيقى ترجمة د • فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٤ ص ٢١١ — ٢٢٦
- (١١) د • زكي نجيب محمود : نحو فلسفة فلسفية •

(١٢) د . على عبد المعطى : رؤية معاصرة فى علم المناهج .
دار للمعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٧٩ الفصل الأول ، الباب الثالث
ص ٤٤١ — ٤٤٧

(١٣) الكسندر ماكوفلسكى : تاريخ علم المنطق . الفصل الثامن ،
المنطق فى فرنسا القرن السابع عشر . دار الفارابى بيروت لبنان
١٩٨٩ ص ٣١١

(١٤) د . محمود زيدان : مناهج البحث للفلسفى . ص
٤٩ — ٦٣

(١٥) د . حسن حنفى : مقدمة ترجمة كتاب تربية الجنس
البشر ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ ص ١٢٣ — ١٢٤

(١٦) آليان ج ويدجرى : التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوشيوس
الى توينبى ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد الهيئة المصرية العامة
للكتاب القاهرة ١٩٧٢ ص ١٢٩ — ١٣٤

(١٧) عبد الرحمن بدوى : النقد التاريخى . القسم الأول نص
ديكارت من المقال فى المنهج يبين موقفه من دراسة للتاريخ ص ١٥
(١٨) د . اسحاق عبيد : معرفة الماضى من هيردوت الى
توينبى دار المعارف للقاهرة ١٩٨١ من ديكارت الى عمر التنوير
الفصل الرابع ص ٤٢ — ٥٩

(١٩) يوسف الخوراني : الانسان والحضارة . منشورات المكتبة
العصرية بيروت حيد ١ ط ٢ ١٩٧٣ ص ١٨١ — ١٨٣

(٢٠) ج بيورى : فكرة التقدم ترجمة د . أحمد حمدى محمود
المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ١٩٨٢ ص ٧٥ — ٨٣

(٢١) محمد تقى اليزيدى : محاضرات فى الايديولوجيا المقارنة
ترجمة محمد عبد المتعم الخافانى ط ٢ منظمة الاعلام الاسلامى
طهران ص ٦٨ — ٦٩ ١٢٣

(٢٢) السيد محمد حسن الطبطبائي : أسس الفلسفة والمذهب الواقعي تعليق الشهيد مرتضى المطهرى تعريفاً محمد عبد المنعم الخاقاني في دار التعارف للمطبوعات بيروت ١٩٨١ ص ١٢ - ١٩

(٢٣) مهدي عامل : الدولة الطائفية • دار الفارابي بيروت ١٩٨٦ ص ٥٥ - ٨١

(٢٤) د. علاء حمروش تاريخ الفلسفة السياسية دار التعاون للطبع والنشر القاهرة ١٩٨٦ • يخبرنا المؤلف أن ديكارت ليس فيلسوفاً سياسياً بالمعنى الكلاسيكي ، بل كان شديد التحفظ والحذر فيما يتعلق بالقضايا السياسية والاجتماعية • وديكارت من ناحية أخرى لم يكن بالفيلسوف المنطوي على نفسه بل كان فيلسوفاً العقل في عصر كان فيه أشباع العقل وتدعيم مكانته مغامرة •

(٢٥) الموضع السابق •

(٢٦) جنيفاف روديس لويس : الديكارتية والعقلانية ترجمة صبد الحلو منشورات عويدات بيروت لبنان ١٩٧٤ ص ٩

(٢٧) د. حسن حنفي : مقدمة ترجمة رسالة اسبنيوزا في اللاهوت والسياسة ، الانجلو المصرية القاهرة الفقرة الثانية (ص ٥ - ١٠٦) •

(٢٨) د. حسن حنفي : قضايا معاصرة الجزء الثاني في الفكر الغربي المعاصر ط ٣ الفكر العربي ، للقاهرة ١٩٨ ص ١٤

(٢٩) المرجع نفسه ص ٢٤

(٣٠) المرجع نفسه ص ٢٥

(٣١) راوية عباس : بليزيسكال وفلسفة الانسان دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ص ١٠/١١

(٣٢) د. محمد علي أبو ريان : تقديم كتاب راوية عباس : مالبرانش أو الفلسفة الالهية ، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية ، المقدمة •

- (٣٣) راوية عباس : المرجع السابق ص ٢٠/١٩
- (٣٤) المرجع السابق ص ٣٨
- (٣٥) المرجع السابق ص ٩٤
- (٣٦) المرجع نفسه ص ١٥٢/١٥١
- (٣٧) المرجع نفسه ص ١٦١ - ١٦٢
- (٣٨) المرجع نفسه صفحات ١٧٨ - ١٨٥
- (٣٩) المرجع نفسه ص ٢٣١ - ٢٤٤
- (٤٠) د . أحمد فؤاد كامل لينتتر : تقديم وترجمة أبحاث جديدة
في الفهم الانساني . دار للثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٨٣
ص ٤٥
- (٤١) المرجع السابق ص
- (٤٢) د . على المعطى : لينتتر فليسوف الذرة للروحانية « المعرفة
الجامعية بالاسكندرية » ١٩٨٠ ص ٦
- (٤٣) المرجع السابق صفحات ٨٣ - ١٠٠
- (٤٤) المرجع نفسه ص ١٧٣ - ١٧٦
- (٤٥) المرجع نفسه ص ٩٦
- (٤٦) المرجع نفسه ص ٩٦
- (٤٧) المرجع السابق ص ١٨٠ - ١٨١
- (٤٨) د . قيس هادي : نظرية العلم عند فرنسيس بيكون دائرة
الثقافة بغداد ط ١٩٨٣ ص ١٠
- (٤٩) المرجع السابق ص ٢٨٩
- (٥٠) الموضع نفسه
- (٥١) المرجع السابق ص ٢٩٢
- (٥٢) المرجع نفسه ص ٣٠٠
- (٥٣) المرجع نفسه ص ٣٠٤
- (٥٤) المرجع السابق ص ١٨٧
- (٥٥) المرجع السابق ص ٣١٨

(٥٦) المرجع نفسه ص ٣١٩
(٥٧) د . امام عبد الفتاح امام : توماس هوبز فيلسوف العقلانية
ص ٨٣ ، ٨٥

(٥٨) المرجع السابق ص ٨٤
(٥٩) المرجع السابق ٨٧
(٦٠) المرجع السابق ص ٩٨
(٦١) المرجع السابق ص ١٠٤
(٦٢) المرجع السابق ص ١١٧
(٦٣) المرجع السابق ص ١٣٠
(٦٤) عزمى لسلام : جون لوك ط ٢ دار الثقافة للطباعة والنشر
والتوزيع القاهرة ١٩٧٦ ص ٤١ - ٤٢ ، ٨٥
(٦٥) د . راوية عبد المنعم عباس : جون لوك امام الفلسفة
التجريبية . دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ص ١٩

(٦٦) المرجع السابق ص ٦١ - ٦٦
(٦٧) المرجع نفسه ص ٢٠٦ - ٢٠٩
(٦٨) د . محمد فتحى الشنيطى : فلسفة هيوم بين الشك
والاعتقاد ، مكتبة القاهرة الحديثة القاهرة ١٩٥٧ ص ٥٠ - ٥٣

(٦٩) باتريك باسترسن : الفلسفة والدين والاغتراب ، من الكوجيتو
الديكارتي الى فيورباخ فى مجلة الفكر المعاصر بيروت العدد ٥١٤
عام ١٩٧٤ ص ٢٨

(٧٠) د . أحمد عبد الحليم عطية : فلسفة فيورباخ . دار
الثقافة والنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٩ الفصل الأول فيورباخ وتيار
عصره (موقف فيورباخ من الفلاسفة المحدثين) ص ٣٤
(٧١) الموضع السابق .

(٧٢) د . على عبد المعطى : الفرد نوارث هوايتهد فلسفته
وميتافيزيقاه ، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية ١٩٨٠ ص ٥٢٩ - ٥٣٥

الفصل السابع

ديكارت في سياق تاريخ الفلسفة

الفصل السابع

ديكارت فى سياق تاريخ الفلسفة

أولا : ديكارت فى كتب تاريخ الفلسفة المترجمة للعربية :

قد يتساءل البعض عند قراءة هذا العنوان عن الهدف منه والغاية من تناول فلسفة ديكارت كما ظهرت فيما ألف وترجم عنه من كتب أو فصول تتعلق بتاريخ الفلسفة أو الكتابات العامة التى تعرض لقضايا الفلسفة ومشكلاتها واعلامها ، أو قضايا الفكر الغربى وتاريخه وتطويره ؟ أننا لا نهدف الى مجرد رصد وبيان الآراء المختلفة فى الفلسفة الديكارتية أو حصر وتعدد الكتابات العربية والمعرّبة عنها وهو ما يمكن الاستغناء عنه بثبت ببليوجرافى ولا بيان أهمية ومنزلة ديكارت من خلال وجهات النظر المختلفة الغربية والعربية التى تناولت فلسفته ؟ لن تحديد أهمية ومكانة الديكارتية فى الثقافة العربية ، يقوم على بيان موقع وعلاقة هذه الفلسفة مع غيرها من الفلسفات وهو ما حاولنا الإشارة اليه فى الفقرات السابقة ويأتى هذا الفصل للأفصاح عنه وذلك بتناول ما كتب عنه فى كتب تاريخ الفلسفة وصولا الى معرفة وتجديد آراء الكتاب والباحثين وتحليلها من زاوية الأسس التى نظروا من خلالها الى فلسفته

وسوف نعرض لكتب تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة التى ترجمت للعربية ، والتى ربما يكون لها تأثيرها فى الثقافة العربية خاصة فى عقول الطلاب والدارسين الذين رجعوا اليها أو درسوها . والتى أثرت عبر طبعاتها الشعبية كجزء من الثقافة العامة . وباستثناء ما أشرنا اليه سابقا من كتب تاريخ الفلسفة سوف نتناول هذه التواريخ وغيرها وفى مقدمتها كتاب رسل وبرييه لبيان موقع ديكارت فى هذه الكتب التى عرفت به فى العربية .

يعرض الفيلسوف التحليلي الانجليزي برتراند رسل في الجزء الثالث من تاريخ الفلسفة الغربية ، الذي ترجمه د. محمد فتحي الشنيطي لفلسفة ديكارت في الفصل التاسع وهو يعتبره وبحق مؤسس الفلسفة الحديثة ، فهو أول رجل — حسب تعبيره — ذي قدرة فلسفية عالية تأثرت نظريته بعمق بالفيزياء والفلك الجديدين ، ولئن صح انه يحتفظ بالكثير من النزعة المدرسية فهو مع ذلك لم يتقبل الأسس التي أرساها أسلافه وانما حاول تشييد صرحا فلسفيا جديدا . ولم يحدث هذا منذ أرسطو ، وهو علامة على ثقة بالنفس جديدة نجمت عن تقدم العلم .

ويشير رسل الى حس ديكارت الأدبي الرائع ، ويتهمه بالخوف من الكنيسة وبالجبين . وحين يتناول ديكارت العالم يذكر اسهاماته العلمية في الرياضيات : الهندسة والميكانيكا . وحين يتناول ديكارت الفيلسوف يذكر أهم كتابين له وهما « المقال في المنهج » و « التأملات » . وهما يتدخلان تداخلا كبيرا ويرى انه ليس من الضروري الفصل بينهما . فيتحدث عن الشك المنهجي والكوجيتو ويقارن بينه وبين أوغسطين . ثم يعرض لليقين الأول والثاني وأدلة وجود الله التي يرى أن اسبنيوزا عرضها أفضل مما عرضها ديكارت . وبعد أن يعرض للجانب النقدي من فلسفته يتناول الجزء البنائي في نظرية ديكارت في المعرفة ويخلص الى أن في ديكارت ثنائية لا تحل بين ما تعلمه من العلم المعاصر له وبين للنزعة المدرسية التي درست له في لافليش وقد أدى به هذا الى تناقضات ذاتية (١) .

ويختلف عرض رسل الفيلسوف المنطقي عن عرض مؤرخ الفلسفة الفرنسي اميل برييه الذي تتلمذ عليه العديد من أساتذة الفلسفة المصريين . حيث يتناول الثاني في الجزء الرابع من « تاريخ الفلسفة » الذي يعرض للقرن السابع عشر في الفصل الثالث ديكارت والديكارتية في سبعة عشر فقرة طويلة يشغل ديكارت العشر فقرات الأولى والديكارتية الفقرات الأخيرة . يتناول فيها حياة ديكارت ،

ومؤلفاته ثم المنهج الرياضيات الكلية وما بعد الطبيعة ويفصل ذلك في الفقرات (٤ - ٧) فيتناول نظرية الحقائق الأبدية ثم الشك والكوجيتو ووجود الله وأخيرا النفس والجسم ثم الطبيعيات والفيزيولوجيا والأخلاق . ويعرض للديكارتيّة في القرن السابع عشر لدى كل من : جولنكس وكلاوبرغ السيركنيلم ، لوى دي لافورج ، جيرودى كوردموا وسليمان ريجيس مع بيان آراء كل منهم والأسس الديكارتيّة لها (٢) .

ويعرض أندريه كريسون - الذى خصص كتابا لفلسفة ديكارت - له ترجمتين عربيتين (٣) - للفيلسوف الفرنسى فى كتابه « تيارات الفكر الفلسفى من القرون الوسطى حتى العصر الحديث » فى القسم الأول من كتابه « الفكر الفرنسى فى نهاية القرن السابع عشر حيث يتناول فى الفصل الثانى منه « ديكارت » : منهج ديكارت ، القواعد الأربعة اهتمام ديكارت بالتجربة ، قيمة الفروض ، للطبيعة فى فلسفة ديكارت ، مذهبه فى تكون العالم فلسفة ديكارت [الماورائية] الميتافيزيقية وأخيرا صعوبات للمنهج (٤) . ويتناول فى الفصل الثالث « الفكر الفرنسى فى القرن السابع عشر بعد ديكارت - بعد تناول بسكال - محاولة التوفيق بين مبادئ ديكارت والمعتقدات المسيحية التقليدية (٥) » .

ويتناول كريسون فى القسم الثانى - عن تيارات الفكر الفلسفى فى القرن الثامن عشر - فى الفصل الثانى : « انهيار فلسفة ديكارت فى القرن الثامن عشر : العلوم ، الطبيعة ، الفكر » حيث يتحدث عن فولتير وفيزياء ديكارت وحين يعرض للفكر يتحدث عن لوك وكوندياك وهيلفيسبيوس ومن (٦) ديكارت الى هيلفيسبيوس . كذلك يعرض له فى الفصل الرابع « مشكلات الفلسفة السياسية » (٧) .

ويقترح عرض ستيورات هامبشير فى كتابه « عصر العقل » من اميل برييه حيث يتناول « فلاسفة القرن السابع عشر : الكتابات الأساسية لبيكون وبسكال وهوبز وديكارت واسبنوزا »

وليبيثتر « وهذا هو العنوان الثانى للكتاب وقد ترجمه ناظم الطحان وصدر عن دمشق ويتكون من مقدمة وسبعة فصول وخاتمة تشغل فلسفة ونصوص ديكارت الفصل الرابع منه • حيث يتناول حياة ديكارت مشيرا الى ديكارت باعتباره نموذجا للفيلسوف الذى يتجنب أى ضرب من ضروب التورط والارتباط فى السياسة والشؤون العامة • ويتحدث عن أهمية الرياضيات فى منهجه ، ثم عن ميتافيزيقاه بدأ من الشك حتى اليقين ثم يعرض للتأملات بالتفصيل (٨) •

ويشغل ديكارت ومدرسته الفصل الثانى من كتاب ل • و • بن « تاريخ الفلسفة الحديثة » ويشير المؤلف الى حياة ديكارت وجهه للعزلة والتجول والتخفى ، ويحكم على ديكارت — مثل بيكون — بالجهنم الخلقى وينكر عليه جهوده العلمية مقتصرًا على بيان فلسفته الميتافيزيقية • ومن هنا يأتى حكمه على أهم كتب ديكارت « المقال فى المنهج » بأنه تقليدى ، يروى فيه [الفيلسوف] تاريخه العقلى فى أسلوب تغلب عليه البساطة المؤثرة • ثم يتحدث عن منهجه وقواعده للأربعة ، والشك ويرى أن ديكارت شرع فى كتابه الفلسفى العظيم « التأملات » وشرع فى أمر آخر أعظم ولكن فى وضوح أقل وهو براهينه على لا مادية النفس • وبعد قيام ديكارت بالبرهنة على وجود النفس رجع الى نقطة البدء فى بحثه كله وهى حقيقة العالم المادى وقولانيته • ويقارن المؤلف ديكارت بوصفه رياضيا بأفلاطون ويشير الى عدم اسهامه فى الأخلاق وقبوله حرية الارادة من أرسطو تدون أى محاولة للتوفيق بينها وبين الحتمية الصارمة لمذهبه فى الطبيعة الآلية (٩) •

ويتناول اندره روبنيه فى كتابه « الفلسفة الفرنسية » ديكارت فى الفصل الثانى عن الفلسفة الحديثة ، فهو مصدر الفلسفة للحديثة ولولاه لما كان هناك فلسفة يمكن أن تسمى بشكل خاص فرنسية • فالفلسفة الفرنسية بدأت مع ديكارت لأنه « حضر يعتبر نفسه ديكارتيًا » (١٠) •

ويخصص جان فال الفصل الأول من كتابه « الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر » للحديث عن القرن السابع عشر أى للحديث عن ديكارت (١١) .

ونجد فى القسم الرابع من كتاب « أعلام الفلسفة وكيف نفهمهم » الذى يتناول فيه هنرى توماس « ميلاد الفلسفة الجديدة » بياناً لفلسفة : بيكون ديكارت ، سبنيوزا ، جون لوك . وتشغل فلسفة ديكارت أربع فقرات تكون الفصل الخامس عشر من الكتاب . ويبين المؤلف أن للشك ادى بديتارت فى النهاية كما أدت العقيدة بالاكويى وكما ادى العقل ببيكون الى معرفة الله . فالتوجه هنا توجه دينى كما يتضح من الفقرات التالية التى يعرض فيها لحياة ديكارت وعنته التى جعلته يحاول فى سكون وعزلة أن ينظم أفكاره فى وحدة متماسكة ثابتة (١٢) . وفى الفقرة التالية يتناول فلسفته حيث يبدأ بالشك ليصل الى الحقيقة عن طريق الكوجيتو باثباته وجوده ثم اثباته وجود الله .

ويتناول نفس المؤلف مع دلنالى توماس فى كتابهما « تراجم حية لأعلام الفلسفة الغربية - الذى نشر مرتين فى العربية - ديكارت فى الفصل السابع سارضا ميلاده وحياته ودراسته وتطوعه فى جيش الأمير موريس أورانج ميينا » انه ظل طول حياته يتجنب الحرب بدنية كانت أو عقلية . . لأن الشجاعة لم تكن من فضائله . . . لقد كشف فيما يعتقد جزءا من الحقيقة أودعه صفحاته كتابه « العالم » Le monde . ثم أحجم عن طبع اكتاب خوفا . ويظهر التناقض فى منهج ديكارت القائم على الشك وفلسفته القائمة على الدين فقد طلع على الناس بلون جديد من الفلسفة معبد لليقين قائم على الشك . فحين مبادئها « شئ من التناقض » . إلا أن ما قدمه من فلسفة جعله يعرف « بأبى الفلسفة الحديثة » . ان فلسفته كما يعرضها لنا فى « مقال عن المنهج » والتأملات تقوم على دعامة علمية ، وتبدأ بالعرض العلمى القائل بآلا نقبل شيئا على أنه حق ، وان تدخل الى مملكة الطبيعة وما وراء الطبيعة بعقل متشكك . وبعد الحديث عن الشك

والكوجيتو يتحدث عن ثنائية ديكارت : الجسم والعقل ، ويرى أنه بداية كل من المادية والمثالية يتابعه هكسلى المادى وباركلى المثالى « مسكين ديكارت أبو للمادية الحديثة الخشنة والمثالية الحديثة الوديمة ، انه أبو عيسى ويعقوب » ومن النقص الى الكمال ، ومن الانسبان يصل الى الله » (١٣) .

ويتحدث كرين برينتون فى تشكيل العقل الحديث م الفصل الثالث - « الحركة العقلانية » ، عن خصوصية فلسفة ديكارت الذى انشق عن النزعة الاسكولائية [للمدرسية] للعصور الوسطى وعن الأفلاطونية الباهتة التى أخذت صيغة الفلسفة للرسمية فى أوج عصر النهضة ، إلا انه تحدث بلغة فلسفية وصاغ فكره الثورى بمعنى من المعانى فى قالب فلسفى لا يخطئه انسان . ولم يكن ديكارت مثل كل الفلاسفة مفكرا بسيطا بأى حال من الأحوال فلا يزال المعلقون يكتشفون فى كتاباته جديدا لم يهتد اليه أحد من قبل . لقد عرض ديكارت بوضوح أكثر من يكون الموقف المحورى للمفكر العقلانى . وعنى كمفكر موسوعى بالعديد من مجالات العلم والمعرفة ، وانتقل عن طريق الكوجيتو الى مذهب له فى علم النفس والى نظرية فى المعرفة يقابل فيها بين الفكر الواضح والعالم المحسوس المشوش (١٤) .

ويخلو كتاب ول ديورانت « قصة الفلسفة من أفلاطون الى ديوى » الذى يتناول « حياة وآراء أعظم رجال الفلسفة فى العالم من أية إشارة الى ديكارت » . بينما يتناول ضمن من يعرض لهم اسبنديوزا وهو من الديكارتين (١٥) ولا ندري أى سبب لهذا الاغفال رغم ديورانت نفسه أفرد له جزء كبير الجزء الثالث من المجلد السابع من « قصة الحضارة » - الجزء الثلاثون فى العربية وعنوانه بداية عصر للعقل « حيث يتناول فى الفصل ٢٣ « الفلسفة تولد من جديد » : رينيه ديكارت (١٦) .

ويعرض لنا ديورانت فى الجزء الرابع من المجلد الثامن -

الكتاب رقم ٣٤ فى الترجمة للعربية — للتقلبات الديكارتية فى الفصل
الحادى والعشرون عن الايمان والعقل فى فرنسا • لقد تذبذب المقررات
العقلية لرنبيه ديكارت بين ذبوع الصيت والانكار ، وكان لذلك ثلاثة
أشكال ردد احدها صوت الشك أساسا واستهلاك لكل فلسفة وأعلن
القائى عن الآلية الشاملة للعالم الخارجى أما الثالث فقد عزف ألحان
للترحيب بالعقيدة التقليدية وأخرج الله والارادة الحرة والخلود من
دوامة العالم ، وكان ديكارت قد بدأ بالشك وانتهى بالتقوى (١٧) •
وقد عرفت العربية بعض هذه الصور عن الديكارتية كما سبق أن بينا
الا أن التقلبات التى شغلت المجتمع الباريسى حول ديكارت فقد كانت
من الحدة وتعبيرا عن البيئة الفرنسية بحيث يكاد يكون من الصعب أن
نجدها فى العربية •

يخبرنا ول ديورانت أن السيدات المثقفات وجدن بعض الراحة
المثيرة فى الفلسفة الجديدة وقالت مدام سيفينى عن فلسفة ديكارت
بأنها كانت موضوع حديث ما بعد العشاء فى نحدتها ، وأنها ومدام
جرفيان ومدام دى سابل ومدام دى لانفايت كن جميعا من نصيرات
الديكارتية •• وكانت النساء البارزات فى المجتمع تشهدن المحاضرات
للتى يلقيها أتباع ديكارت فى باريس • وعلمت الطوائف الدينية الفلسفة
فى مدارسها وأصبحت أسلوبا جديدا لتمجيد العقل فى العلم والشؤون
الانسانية ويقبل أنصار جانيسن وكنيسة بورت زويال الديكارتية باعتبارها
توفيقا رائعا بين للدين والفلسفة •

ويضيف ديورانت أن ألمع المرتدين ، بسكال الذى استنكر
الديكارتية باعتبارها مدخلا الى الالحاد ، وأن للسريون أرادت جرمان
ديكارت من حماية انقانون فدافع عنه بوالو ، أما العلامة هيوت الذى
ناصر للديكارتية لآمد طويل فانه انقلب عليها لأنها لم تقف من المسيحية
موقفا ثابتا وتزايد انزعاج رجال اللاهوت لصعوبة التوفيق بين تحويل
الخيز والخمر الى جسد المسيح ووجهه وبين وجهة نظر ديكارت فى

اللبادة باعتبارها امتدادا خالصا وفى ١٦٨٧ اشتترك بوسويه فى الهجوم على الديكارتية^(١٨) .

ولثارت هذه الاتهامات وتلك الأدانة الاهتمام بالديكارتية من جديد . وبدأ أن كل اكتشاف جديد فى العلوم يؤيد (الية) ديكارت ويضعف الثقة فى لاهوت ديكارت ولم يوجد مكان لرب ابراهيم واسحق ويعقوب فى الصورة التى وضعها ديكارت للكون كما أن المسيح لم يكن ماثلا فيها^(١٩) .

ويقدم لنا هنتزيميد فى « الفلسفة أنواعها ومشكلاتها » موقفا مقديا من ديكارت فى الفصل السادس « الذهن : لغزام أسطورة ، أم نظام لى » يتحدث عن النظرية الجوهرية للذهن ونقد هيوم لفكرة الجوهرية كما تجلت عند ديكارت الذى جعل باستدلالة بـ « أنا أفكر إذن فانا موجود » من الواضوح الذاتى المزعوم للذهن الجوهرى أساسا لمذهبه كله ، وفى حديثه عن الحجج المضادة لنظرية التأثير المتبادل يرفض الحيل الذى قدمه ديكارت فى عرضه الكلاسيكى للمذهب الثنائى^(٢٠) . ويشير فى الفصل الثامن الى ثنائية ديكارت المثالية . وكذلك فى التاسع عن الميتافيزيقا وأيضا فى فصل الحتمية مقابل الاحتمية يتحدث عن الاتجاه المزدوج فى موقف ديكارت ويقصد به ثنائية ديكارت — جسم ينتمى الى عالم الحتمية وله فضلا عن ذلك وعيا ونفسا خالدة^(٢١) .

ويوظف جاك شارون فى « الموت فى الفكر الغربى » هذه للثنائية الديكارتية توظيفا جيدا فى دراسته مبنيا ان الاهتمام الأول لدى ديكارت « لم يكن بنظم اللاهوت أو الميتافيزيقا ، وانه كان اهتماما بالمفاهيم الخالصة للوعى . لقد كان ينشد الحقيقة فى العلوم من أجل هدف عملى هو تسخير الطبيعة لخدمة أغراض الانسان وكان الهدف المراءى الذى سعى اليه فى حياته هو قهر الموت لا فى النفس وحدها فى الجسم أيضا . ويرى ان ديكارت كان مهتما بالطب الذى كان يعنى بالنسبة له :

ما يفوق كثيرا الشفاء أو تخفيف المعاناة إذا كان مقتنعا بأنه من خلال المعرفة الأفضل بالجسم البشرى وعن طريق الغذاء المناسب سيغدو من الممكن مد نطاق عمر البشر للى عدة قرون • ويرى المؤلف أن شهادة العقل الطبيعى لم تكن هى التى أدت الى وجهة نظر ديكارت القائلة بان نفوسنا خالدة بل ربما كان العامل للحاسم هو بالأحرى الأمل فى اننا سوف نستمتع بنعيم الحياة الأخرى بعد أن نموت (٢٢) •

ويتناول سارتر فى الجزء الخامس من مواقف الذى ترجمة للعربية عبد الفتاح الديدى « الحرية الديكارتية » ويبين سارتر أن الاحساس باننا أحرار على مستوى الفعل والمشروعات الاجتماعية والسياسية والخلق فى الفنون شئ ، وشئ آخر أن نحس بذلك فى عملية الفهم والاكتشاف وديكارت يأخذ الأشياء من الطرف الثانى بوصفه مشتغلا بما وراء الطبيعة وتجربته الأولى ليست تجربة الحرية الخالقة من اللاشئ ، لكنها تجربة الفكر الذاتى الذى يكتشف بواسطة قواه الخاصة علاقات ذهنية بين المساهيات الموجودة سلفا • ولهذا فنحن الفرنسيين الذين نعيش منذ ثلاثة قرون على للحرية الديكارتية ، نعنى بحرية الاختيار ضمن مران الفكر المستقل أكثر مما نعنى انتاج الفكر الخلاق •

وكما يؤكد سارتر تغلغل فكرة للحرية عند ديكارت على الفكر يوضح بول هازار « فى أزمة الضمير الأوروبى » تأثير فلسفة ديكارت على التفكير الأوروبى • فليس هناك الآن أشهر من المذهب الديكارتى حيث يوضح تأثير ديكارت على تيير بايل (٢٤) ويترقف فى القسم الثانى من الكتاب « ضد المعتقدات التقليدية » موردا كلام كولبسه فى مبينا أنه فى نهاية القرن أصبح ديكارت ملكا « فاذا نزل المفكرون الى « الشامل » فان ديكارت يتوج ويسود فما من فرنسى مفكر الا ويتأثر بنفوذ ديكارت الى حد ما ولو كان من خصومه •• وما من أجنبى ذى شأن وخطر لم يكتسب فيه على الأقل تشجيعا على التفكير والفلسف » • ويذكر أن ما يبقى من ديكارت على

مر الأيام هو روحه وقواعده الساطعة التي تضيء أمام العقل .
ان ما يخلفه ديكارت لنا هو الثقة بالعقل الذي أصبح أداة للمعرفة
الأكيدة (٣٥) .

ويتناول جيمس كولنيز صاحب كتاب « الله في الفلسفة الحديثة »
في الفصل الثالث من كتابه الاله بوصفه وظيفة في المذاهب العقلية
ويعرض للاله الديكارتي بوصفه أساس لليقين . فالميتافيزيقا الديكارتية
معنية في المقام الأول باثبات وجود الكوجيتو والاله وطبيعتهما ، والاله
هو المبدأ العقلي للنسق الاستنباطي وهو جزء من الموضوع الخاص
بالميتافيزيقا (٣٦) كذلك يشير اليه فرانسوا جرايجور في الفصل الرابع
من كتابه « المشكلات الميتافيزيقية الكبرى » الذي يعرض فيه لوجود
العالم الخارجي (٣٧) .

وفي مقابل ذلك نجد حديث فـ. اسموس في الفقرة الأولى من
الفصل الثالث « تطور الفلسفة الأوروبية عصر الثورات البرجوازية » ،
عن ما أسماه « رواد الفلسفة البرجوازية ببيكون وديكارت » موضحا
ان ديكارت ينطلق في فلسفته عن ثنائية للنفس والجسم وانه فصل
نهائيا كما إشارة ماركس فيزياء عن ميتافيزيقاه ، ففي اطار الفيزياء
تشكل المادة الجوهر الوحيد والأساس الوحيد للوجود والمعرفة .
ومن هنا فديكارت كان ماديا في رؤيته لبنيان العالم وأصله وتطوره
وفي مباحثه الفيزيائية والبيولوجيا فقد وضع فرضية عن الارتقاء
الطبيعي للكون ولتطور الحياة على الأرض وفقا لقوانين الطبيعة .
وهو ينظر الى أجسام الحيوانات والبشر على أنها الآلات معقدة تدير
وفقا لقوانين الحركة الميكانيكية .

وكان مثاليا في مباحث النفس وعملية المعرفة والوجود حيث
يبدأ بالتشكيك في يقينية جميع المعارف التي كانت تعتبر من قبل
لا يرقى اليها الشك . ويرى أن مثاليته هنا ليست في القول بان الفكر
علة وجود الجسم — فهذا غير وارد عنده — بل في الاعتقاد بان وجود

الفكر أبعد عن الشك وأكثر يقينية من وجود الجسم والمادة • ويخرج من ذلك أن الفيزياء لا لليتافيزيقا تشغل المكانة الأولى في فلسفة ديكارت وأعطت آراؤه الفيزيقية أفقا قويا للمادية في العصر الحديث (٢٨) •

ثانيا : ديكارت في كتب تاريخ الفلسفة العربية :

وتظهر صورة ديكارت في المؤلفات للعربية ملونة باهتمامات الكاتب أو الباحث الذي يعرض لأبى الفلسفة الحديثة وفلسفته أو بعض جوانبها سواء في كتب مستقلة أو فصول قائمة بذاتها في كتب تاريخ الفلسفة ومداخل ومقدمات الفلسفة ، أو في سياقات أخرى متنوعة سوف نعرض لها • وإذا قد أشرنا بشكل محدد لبعض هذه الاهتمامات العربية بديكارت والتي ظهرت في كتب : عثمان أمين ونجيب بلدى ونظمى لوقا وكمال يوسف الحاج والربيع ميمون فان هناك مؤلفات شاملة عن ديكارت يمكن أن نشير إليها مثل كتاب راوية عباس « ديكارت أو للفلسفة العقلية » وكتاب مصطفى غالب « ديكارت » ومهدى فضل الله « فلسفة ديكارت ومنهجه نظرة تحليلية نقدية » وكما تحدثنا عما كتبه يوسف كرم عن ديكارت في تاريخ الفلسفة الحديثة « وكتاب الدكتور موسى الموسوى « فلاسفة أوروبيون من ديكارت الى برجسون » فأننا سوف نتناول هنا بقية هذا المواقف التي نجدتها في الكتابات العربية المختلفة التي تعرض لديكارت في سياقات مختلفة مما يجعل ديكارت أشبه بالملح الذي لا تخلو منه أى مائدة فلسفية • ونعرض أولا للكتب المختلفة للتي قدمت في العربية ولا نستطيع أن ننسب لأصحابها اتجاها ديكارتيا متميزا مثاليا كما لدى عثمان أمين أو واقعا كما لدى هويدى ونجيب بلدى •

ويقدم لنا مصطفى غالب في اطار كتاباته المبسطة التي يطلق عليها « فى سبيل موسوعة فلسفية » دراسته عن ديكارت ١٩٨٢ نتناول — بعد المقدمة سيرته وحياته واتجاه الى العلم والحصيل

مبيناً شخصيته ومنهجه العقلي وقواعد هذا المنهج ويتوقف عند ديكارت وما وراء الطبيعة حيث يعرض للشك واليقين ، ثم النفس ولله وجود العالم وينتقل بعد ذلك الى الانسان عند ديكارت ثم آراء ديكارت الاجتماعية ثم يعيد تناول بعض الموضوعات مثل ديكارت وتميز النفس عن البدن ، وديكارت ووجود الله ، وديكارت واتحاد النفس والبدن ، وديكارت والحرية الانسانية ، وأخيراً ديكارت والفضيلة ويعتمد المؤلف كثيراً جداً على المصادر المتاحة والمعروفة عن ديكارت فى العربية ويلاحظ عليه التبسيط الشديد والتكرار^(٢٦) ، بالإضافة الى عدم التسلسل المنطقي فى العرض واستخدام العبارات الأدبية التى تفسد المعنى بل قد تكون ضد أفكار ديكارت نفسه^(٢٧) واصدار الأحكام الضخمة .

وإذا انتقلنا الى كتاب مهدى فضل الله نجد أن المؤلف يهدف الى اخراج كتاب يتناول فلسفة ديكارت بالدراسة التحليلية والنقدية والمقارنة معاً كما يهدف الى تقديم كتاب للطلاب يمتاز بالتوضيح والتبسيط والدراسة كما سيتضح ليست تحليلية ولا نقدية بل ركز المؤلف على الهدف الثانى « لقد علينا على أنفسنا حال ولوجنا باب التأليف الفلسفى أن يكون أسلوبنا قريباً من الافهام ، وهذا مطلوب لكنه عندما يضيف لا يحتاج معه القارئ الى كثير من العناء أو التفكير^(٢٨) فهنا نتساءل عن نوعيه هذا القارئ الذى يتطلبه المؤلف قارئ يطالع الكتابات الفلسفية ولا يفكر ! »

ويتكون الكتاب من قسمين الأول بعنوان « الحقيقة والمعرفة » والثانى « رينييه ديكارت » ويتكون من ثلاثة فصول : عصر ما قبل ديكارت ، ديكارت وحياته والآخر فلسفة ديكارت ويشمل : نظرية المعرفة ، المنهج الديكارتي نظرية ديكارت فى الأفكار ، الثنائيات الديكارتية ، لله والأدلة على وجوده وصفاته ، العالم الخارجى والأخلاق .

يعرض القسم الأول لكل شيء ويتناول كل موضوع ويذكر كل الفلاسفة ما عدا ديكارت . وكذلك الفصل الأول من القسم الثاني عصر ما قبل ديكارت ثم حديث طويل معاد عن « ديكارت : نشأته وحياته وأعماله معتمدا فيه على الكتابات العربية عن ديكارت ، وإذا عدنا الى الفصل الثالث وهو صلب الدراسة التي كان يجب أن تقتصر عليه - لنرى الى أي حد كان نقديا تحليليا في عرضه فنجده يعرض لنظرية المعرفة ويقدم لنا ملاحظات على الكوجيتو ثم يتناول المنهج للديكارتى مبينا أسسه ونظرية ديكارت في الأفكار ثم يعرض للثنائية الديكارتية التي يتناول فيها أدلة ديكارت في التمييز بين النفس والبدن ومنها دليل الأنية المستمد من برهان ابن سينا (الرجل المعلق في الفضاء) ودليل وحدة النفس وعدم قابليتها للقسمة ونجده أيضا عند ابن سينا كما نجد عند الغزالي فضلا عن أننا نجد عند ابن حزم في كتابه « الفصل في الملل والنحل » ثم يعرض في الفقرة الخامسة لله والأدلة على وجوده وصفاته ثم العالم الخارجي وخصائصه ثم الأخلاق وخاتمه وهي ما يهمنا هنا حيث يقدم لنا الملاحظات الآتية :

أولا : قامت فلسفة ديكارت على أسس الأحلام الثلاثة ، ويرى أنه لو لم تكن قصة الأحلام مثبتة لرفضنا بأن يكون الأساس الأول للفلسفة الحديثة قام على الأحلام .

ثانيا : ان المنطق الجديد (للكوجيتو) لا يرتفع عن النقد معنى ذلك أن فلسفة ديكارت الميتافيزيقية تتهاوى أمام النقد الفلسفي المنطقي .

ثالثا : ان محاولة ديكارت لقامة الفلسفة على أساس العلم الطبيعي لم تتعدى اطار التمثي والحلم .

رابعا : ان حديث ديكارت عن الأخلاق يدعو للى الاستغراب فقد تكون الأخلاق السائدة بعيدة عن الأخلاق .

خامساً : ان آراء ديكارت المتعلقة بالله والنفس والأفكار الفطرية نجدها بصورة ما عند السابقين مثل : افلاطون وابن سينا والغزالي وانسلم والاكويني .

سادساً : برغم وجود هذه الأصول عند السابقين عليه يقر بأنه الذي جمعها وأقام عليها منهجه وفلسفته كلها .

سابعاً : ان من يتفحص كتابات ديكارت خاصة « المقال في المنهج » يتعجب أحيانا من عدم وجود الترابط أو التماسك المنطقي مما يوقع القارئ في غموض زعم ديكارت أنه يتجنبه (٣٣) .

وتساهم دراسة رابية عباس « ديكارت أو الفلسفة العقلانية » ١٩٨٥ في زيادة الكتابات التعليمية التي تسعى لتلخيص وتبسيط الفلسفة أمام الطلاب . ولا تقدم جديدا في الدراسات الديكارتية في العربية بل تكرر لما في الكتب العربية عن ديكارت حيث تعرض في ثلاثة عشر فصلا للفلسفة الحديثة وخصائصها ثم حياة ديكارت ومؤلفاته والمنهج الديكارتى في الفصل الثالث والشك والشك بالمنهج في الرابع وفي فصلين متتاليين وجود الله والثامن نظرية الحقائق الأبدية وفي خمس صفحات تتناول نظرية الخلق المستمر وتجعل منها الفصل التاسع . ومن الميتافيزيقا للفيزيقا (الفصل العاشر) ثم مشكلة المعرفة وأخيرا مشكلة الأخلاق في الفصل الثاني عشر وتكرر في الفصل الأخير مشكلة الجمال لتتقل لنا ما كتبه من قبل عن استطبيقا ديكارت وهو ما نجده لدى عثمان أمين وأبو ريان الذي يقدم لها — كمادته — هزم الدراسة ويشيد بهذا الفصل ضمن يشيد به من فصول هذه الدراسة (٣٣) .

ويكتب مآسى موسى عن « فلاسفة أوروبيون من ديكارت الى برجسون » ، والهدف من هذه الدراسات كما يخبرنا في المقدمة القاء الضوء على ذلك الترابط الفكرى بين الفلسفة الاسلامية والحديثة

ولن شئت قل تأثر الفكر الفلسفى الأوروبى الحديث بكثير من التراث الفكرى الاسلامى ، الأمر الذى غفل عنه مؤرخو الفلسفة والمعنون لشؤونها اغفالا تاما لا يختقر فى كثير من الأحيان • فهو يرى أن بعض الفلاسفة الأوربيون قد تبناوا آراء ونظرات لها جذورا فى الفكر الاسلامى ولم يشيروا الى أصل هذه الفكرة وينبوعها لا من البعيد ولا من القريب •

يتناول ديكارت ويورد تقسيمه للفلسفة الى قسمين الالهية والطبيعية مبينا — لا أدري كيف — سبق فلاسفة الاسلام فى ذلك ويعرض لقواعد المنهج الأربعة مبينا أن ابن الهيثم وابن حيان قد سبقا ديكارت فى طريقته المنهجية وكذلك الحرانى فى التحليل والتركيب ويضيف الغزالى الى قائمة من سبقوا ديكارت • ويتحدث عن اثبات وجود الله ، ويرى أن الأفكار الفطرية الموجودة فى العقل غير مكتسبة من التجربة مؤكدا أيضا سبق جابر بن حيان فى ذلك (٢٤) •

وبالإضافة الى هذه الأعمال الملتى أفردت كتباً مستقلة لديكارت يمكن أن نعرض لكثير من الدراسات العربية التى عرضت للفيلسوف ضمن « فلاسفة الادهار » كما فعل حنا خباز الذى قدم لنا كثيرا من المؤلفات الفلسفية التى عرض فيها لديكارت فهو مفكر حديث ، الهى يتناوله فى الجزء الثانى من كتابه بعنوان الفلسفة فى العصر الحديث تحت عنوان الدور الأول (تألية الكون) وفيه بابان الأول ديكارت والثانى ذرلرى ديكارت فى عدة فصول ؛ ملخص ترجمته نقلا عن أردمن والثانى منهاجه نقلا عن لوس روجرس ، الثالث نقطة المشروع الرابع عن وجود الله ، الخامس للمادة والعقل والسادس علاقة العقل بالمادة والسابع السيكلوجيا والثامن نظرة فى ديكارت وهذه الآراء مأخوذة من كتابه « الفلسفة فى كل العصور » من غير زيادة ولا نقصان (٢٥) • وقد جاء فى المقتطف عن هذا الكتاب بحق انه محاولة طيبة لوضع تاريخ للفلسفة باللغة العربية [فى الوقت الذى] ما زلنا فيه لا نجد من المشتغلين بالفلسفة ما يتصدى لتأليف مثل هذا الكتاب •

وخصص للدكتور محمد غلاب أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية
— الذى درس الفلسفة بجامعة ليون بفرنسا وعضو الجمعية الفلسفية
المصرية — فضلا عن ديكارت — فى كتابه « المذاهب الفلسفى للعظمى
فى العصور الحديثة » الذى أصدره ١٩٤٨ — يشغل ثلث كتابه ، يتحدث
فيه عن شخصية ديكارت وحياته ويذكر لنا أحلام ديكارت ويشير الى
مؤلفاته • ويتناول فى الفقرة الثانية فلسفته العليا متحدثا عن العقل ،
المنهج ، الكوجيتو والحقيقة الالهية وبراهين وجود الله ونظرية
الضمان الالهى •

وفى الفقرة ج يتحدث عن فلسفته الدنيا ، أو الطبيعية حيث
يعرض للمادة ونشأة العالم الظاهرى وصلة النفس بالبدن • وفى
الفقرة (د) يتناول فلسفته العلمية أو الأخلاق فتحدث عن الأخلاق
التقليدية وللخير الأعلى ، والحرية الفردية ، ويخصص الفقرة الأخيرة
(هـ) للنقاش والجدل حيث يعرض نقدا للمنهج واعتراضات على ما
بعد الطبيعة ونقد الطبيعة (٣٧) •

ويكتب كل من : عباس محمود العقاد وعادل للغضبان بمناسبة
الذكرى المئوية الثالثة لوفاة ديكارت فى مجلة كتاب القاهرة ١٩٥٠
حيث يشبه العقاد فلسفة ديكارت بعمارة فخمة كل نوافذها تنطقى نور
الشمس فى كل وقت من أوقات للنهار • ويرى أن ديكارت توسط بين
السلفين والمحدثين ، لقد أدخل ديكارت فكرة الشك وما ترتب عليها
من تقرير للفكر الانسانى بعد أن كان فليسوف الحقوق وما ترتب
على الاعتراف بحقوق الفكر من النصر الحاسم فى النظرة الى طبائع
الإنسياء (٣٧) • ويتوقف عادل للغضبان عند المقال فى المنهج أرفع
مؤلفات ديكارت شأننا وأعظمها أثرا فهى صفحة مجد وقنار فى سفر
التفكير الانسانى كما أنها نذير ثورة فكرية على الأوضاع البالية
والأساليب العتيقة التى ترمى الى خنق الفكر وضربه فقد شاء
ديكاره بنشر رسالته هذه أن يحرر العقل وأن يطلقه فى فضاء

ويتناول توفيق الطويل فى كتابه الهام أسس الفلسفة « منهج البحث الفلسفى عند ديكارت ومدرسته » ويعرض منهج ديكارت وقواعده الأربعة التى تلافى بها النقص فى منطق أرسطو القياس ويعرف فى الباب الثانى من كتابه « منابع المعرفة وأدواتها » المذهب العقلى فى فلسفة ديكارت ومدرسته^(٣٩) . وهذا ما نجده أيضا فى كتاب محمد ثابت الفندى الذى افتتح للحوار مع الخضرى حول الفلسفة الديكارتية . حيث يتناول فى كتابه « مع الفيلسوف » فلسفة ديكارت فى مواضع . فهو يخصص الفقرة (١٥) من كتابه للحديث عن الوجود عند ديكارت ، ويذكر ديكارت فى حديثه عن امكان المعرفة ، وأصل المعرفة ، وأخيرا فى « النزعة للتصورية أو المثالية من ديكارت الى هيغل »^(٤٠) .

ويتناول أبو ريان ديكارت فى الفصل الرابع من الباب الأول فى كتابه تاريخ الفلسفة الحديثة وهو أطول فصول الباب وهو غرض تقليدى لحياته وذكر مؤلفاته وللفلسفة وموضوعها وشروط التفلسف الصحيح والمنهج وقواعده والميتافيزيقا وموضوعاتها^(٤١) . كما يشير الى دنكارت عدة اشارات فى مواضع متعددة من كتابه « الفلسفة ومباحثها »^(٤٢) . وبينما نجد العروض السابقة عروض عامة أقرب الى تاريخ الفلسفة نجد محمود زيدان يوظف أفكار ديكارت فى النفس والجسد بحث فى الفلسفة المعاصرة^(٤٣) بينما تواصل نازلى اسماعيل العرض للتاريخى لديكارت فى كتابها « الفلسفة الحديثة رؤية جديدة » حيث تعرض فى أربع فقرات : حياته الفكرية ، والتفسيرات المتعددة لفلسفته تحت عنوان « للفيلسوف بلا قناع » حيث تتناول التفسير الوضعى (وهو اصطلاح مخفف لصادى) ثم التفسير الدينى لفلسفته وأخيرا تقدم ما تسميه حقيقة هذه الفلسفة . وتتناول فى الفقرة الثانية ديكارت باعتباره فيلسوفا للمنهج . والثالثة تتناول فيلسوف التأمل وتتناول فى الفقرة الأخيرة مسألتين : مصادر فلسفة ديكارت حيث تبين أن للغزالي واحد ممن تأثر بهم ديكارت من فلاسفة العرب . والمسألة الثانية ديكارت فى عصره^(٤٤) .

ويعرض محمد عبد الرحمن بيصار فى الفصل الثالث من كتابه تأملات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة لديكارت اعتمادا على ما قدم عنه فى المكتبة العربية حيث ينقل لنا من المقال فى المنهج صفحات عديدة تتناول حياته وتتناول فلسفته ، الشك واليقين ، للنفس والبدن ، الله والعالم الخارجى (٤٥) .

ويستشهد عبد الغفار مكاوى فى كتابه لم الفلسفة ؟ بأقوال مأثورة منها قول ديكارت « أن الفلسفة وحدها هى التى تميزنا عن الأقوام المتوحشين والهمجيين ، وانما تقاس حضارة الأمة وثقافتها بمقدار شيوع التفلسف للصحيح فيها ولذلك فانه أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هى أن يمنحه فلاسفة حقيقيين » (٤٦) ويعرض لديكارت عدة مرات فى كتابه ويقدم لنا تعريفا له فى لوحة زمانية بمعالم تاريخ الفلسفة حيث يتناول المفكرون العظام فى « أطلس فلسفى » . وهذا ما يفعله أيضا مجدى للجزيرى الذى يذكر ديكارت عدة مرات فى سياقات مختلفة فى أكثر من كتاب . ويعرض لديكارت فى تناوله للفلسفة الحديثة فى الفصل الثانى من كتابه « مع الفلسفة » . وديكارت لم يكن مجرد مؤسس مذهب فلسفى بل كان فى المقام الأول رائد لثورة من أعظم الثورات الفكرية التى شهدتها الانسانية ، كما يكتب لنا فى « الفلسفة بنظرة حضارية » (٤٨) ويتكرر ذكر ديكارت فى سياق الحديث عن الفلسفة الحديثة فى كتاب عبد الحميد حسن « مدخل الى الفلسفة » عندما يعرض للنزعة العقلية . ويقدم صاحب كتاب « فى الفلسفة : اعلامها ومعالمها » تلخيص موجزا مبسطا فى حديثهما الذى يتناول ديكارت وفلسفته (٤٩) .

ويعرض محمد باقر الصدر موجز دقيق لنظرية المعرفة الديكارتية فى كتابه « فلسفتنا » ينتقل من الشك الى التوصل لحقيقة التفكير ، الى اثبات وجود الله ويعلق على ذلك موضحا أن الكوجيتو وهو القاعدة الأساسية التى أقام عليها ديكارت مذهبه ويقينه الفلسفى قد نقدها

لبن سينا^(٥٠) • ويقترب من هذا الموقف ما كتبه سليمان دنيا في مقدمة تحقيقه لكتاب ابن سينا الاشارات والتبويضات القسم الثاني^(٥١) • ويكتب محمد عبد الله الشرقاوي في الفصل السابع من كتابه « مدخل نقدي لدراسة الفلسفة » عن المذاهب الفلسفية الغربية في العصر الحديث متناولا « ديكارت والنزعة العقلية »^(٥٢) • ويقدم محمد بدر في : تاريخ الفلسفة في المنطق وما بعد الطبيعة - الذي ألفه بالانجليزية ونقله للمعربية حسين جسين « - عرضا تقليديا لديكارت وأفكاره »^(٥٣) •

ويتناول محمود حمدي زقزوق - الذي كتب أكثر من دراسة مقارنة بين ديكارت والغزالي - فلسفة ديكارت في كتابيه دراسات في الفلسفة الحديثة حيث يخصص الفصل الثالث لديكارت ومشكلة الشك • ويتناوله ثانية في الفصل الثاني من القسم الثاني من كتابه « تمهيد للفلسفة » في حديثه عن المذهب الثنائي •

ويرى حسن حنفي أنه إذا كان جيل سابق قد نقل ديكارت لأن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس فجعلنا ينقل اسينيوزا لبيان كيفية أعمال العقل في الاستثنائات التي تركها ديكارت خارج الشك مثل العقائد والكتب المقدسة ورجال الدين والكهنوت والعادات والتقاليد ونظام الحكم كي نعلم ماذا يكون عليه حال الأمة إذا ما وجه العقل حياتها الخاصة والعامة ••

هوامش وملاحظات ومراجع الفصل السابع

(١) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ج ٣ ترجمة د. محمد فتحي الشنيطى الفصل التاسع ص ١٠٤ - ١٢٠ للهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٧

(٢) اميل بربيه : تاريخ الفلسفة الجزء الرابع ، القرن السابع عشر ، الفصل الثالث ترجمة جورج طرابيشي دار الطليعة بيروت ١٩٨٣

(٣) اندريه كريسون ديكرت ترجمة تيسير شايخ الأرض دار بيروت للطباعة والنشر بيروت ١٩٥٦ ، وترجمة ثانياً للدكتور حسن شحاته سعفان سلسلة الألف كتاب مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦١.

(٤) اندريه كريسون : تيارات الفكر الفلسفى من القرون الوسطى حتى العصر الحديث ترجمة نهاد رضا ، منشورات عويدات ١٩٨٢ الفصل الثانى من القسم الأول .

(٥) المرجع السابق الفصل الثالث من القسم الأول .

(٦) المرجع نفسه : الفصل الثانى من القسم الثانى ص ١٨٩ - ١٩١.

(٧) المرجع نفسه : للفصل الرابع من القسم الثانى ص ٢٧١ - ٢٧٣

(٨) ستيورات هامشير : عصر العقل الفصل الرابع ص ٦٦ -

١١٠ ترجمة ناظم الطحان ، وزارة الثقافة السورية دمشق ١٩٧٥

(٩) ا. و. بن : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ترجمة عبد المجيد عبد الرحيم مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٥٨ الباب الثانى ص ٥٣ - ٩٠

(١٠) اندره روبينه : الفلسفة الفرنسية ترجمة جورج يونس سلسلة ماذا أعرف - منشورات عوندات بيروت - الفصل الثانى ص ٥٤ - ٦٧

(١١) جان فال : للفلسفة الفرنسية من ديكرت الى سارتر . ترجمة فؤاد كامل دار الكاتب العربى . القاهرة الفصل الأول ص ٥ - ٤٢

- (١٢) هنرى توماس : اعلام الفلسفة وكيف نفهمهم ترجمة
مترى أمين دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٤ ص ٢١٣ - ٢٢١
- (١٣) هنرى توماس ودانالى توماس : تراجم لاعلام الفلسفة
للغربية ، ترجمة محمد بدران ، عثمان نويه ، لجنة التأليف والترجمة
والنشر ، القاهرة ١٩٥٥ الفصل السابع ص ١٢٠ - ١٣٤
- (١٤) كرين كرينتون : تشكيل العقل الحديث ، الحركة العقلانية
ص ١٢٣ - ١٦٦ ترجمة شوقي جلال ل عالم المعرفة الكويتية .
- (١٥) ول ديورانت : قصة الفلسفة من أفلاطون الى ديوى
ترجمة فتح الله محمد المشعشع ، دار المعارف بيروت ١٩٦٦
- (١٦) ول ديورانت : قصة الحضارة ج ٣٠ بداية عصر العقل ،
الفصل (٢٣) ص ٣٢٠ - ٣٣٧ ترجمة محمد على أبو درة ، لجنة
التأليف والترجمة والنشر .
- (١٧) ول ديورانت : قصة الحضارة ج ٣٤ ، الفصل الحادى
والعشرين ، ترجمة محمد على أبو درة ، لجنة التأليف والترجمة
والنشر القاهرة ١٩٨٠ ص ٧٤
- (١٨) المرجع السابق ص ٧٥
- (١٩) المرجع السابق ص ٧٦
- (٢٠) هنترميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد
زكريا ، نهضة مصر ١٩٦٩ ص ١٣٩
- (٢١) المرجع السابق ص ١٥٤ - ١٩٧ وما بعدها .
- (٢٢) جاك شارون : الموت فى الفكر الغربى ، الفصل الثانى
عشر ص ١١٩ - ١٢٤ ، ترجمة كامل يوسف ، عالم المعرفة الكويتية ١٩٨٤
- (٢٣) سارتر : المادية والثورة ، الجزء الخامس من مواقف
ترجمة عبد الفتاح الريدى ، منشورات دار الأدب بيروت ١٩٦٥ ،
ص ٩٣ - ٩٤
- (٢٤) بول هازار : أزمة الضمير الأوربى (١٦٨٠ - ١٧١٥)
ترجمة جودت عثمان ، محمد نجيب المستكاوى ، تقديم طه حسين ،
دار الشروق ص ١٠١ ، ١٢١ - ١٣٣

- (٢٥) المرجع السابق ص ١٣٤ ، ٢١٦
- (٢٦) جيمس كولينز : الله فى الفلسفة السنيّة ترجمة فؤاد كامل مكتبة مصر القاهرة ١٩٧٣ ص ٨٥ - ٩٦
- (٢٧) فرانسوا جرايجور : المشكلات الميتافيزيقية الكبرى ، ترجمة نهاد رضا ، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت د.ت. الفصل الرابع ص ٥٢ - ٥٣
- (٢٨) ف ا سموس (وجماعة من الأساتذة السوفيت) : الفصل الثالث من موجز تاريخ الفلسفة ، دار الفارابى بيروت ١٩٨١ ص ١٦٠ - ١٦٦
- (٢٩) مصطفى غالب : ديكارت ، دار مكتبة الهلال بهوت ١٩٨٢ فما كتبه فى صفحة ١٥ موجود فى ص ١٧ ، ص ٢٥ وما كتبه عن الله ص ٩٩ - ١٣٣ مكرر صفحات ١٥٩ - ١٦١
- (٣٠) ففلسفة ديكارت تتخلّق من العقل الذى يسبر أغوار المعرفة والعلم ويشع بنوره للشعشعانى فى عالم السموات والأرض ص ٥
- (٣١) د. مهدى فضل الله : فلسفة ديكارت ومنهجه نظرة تحليلية نقدية ، دار الطليعة بيروت ١٩٨٣ ص ٦
- (٣٢) المرجع السابق صفحات ١٧٨ - ١٨٠
- (٣٣) د. رواية عبد المنعم عباس : ديكارت أو الفلسفة العقلية ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٥ ، مقدمة د. أبو ريان للكتاب .
- (٣٤) د. موسى الموسوى : فلاسفة أوربيون من ديكارت الى برجسون ، دار المسيرة بيروت ١٩٨٠ ص ٧ - ٢٣
- (٣٥) حنا خباز : فلاسفة الأدهار ، مطبعة الشمس القاهرة ١٩٣٣ ص ٥٦ - ٦٧ وهذا الكتب الذى يتناول عشرة مفكرين هما زعماء الفلسفة فى كل الأدهار مأخوذ من كتاب حنا خباز : الفلسفة فى كل العصور ، مطبعة الشمس ، القاهرة ١٩٣٣ ص ١٦٦ - ١٧٩
- (٣٦) د. محمد غلاب : المذاهب الفلسفية العظمى فى العصور

الصدیئة • مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية ، دار احیاء الکتب
العربية القاهرة ١٩٤٨ ص ٥٦ — ١٠٢.

(٣٧) عباس محمود العقاد : دیکرت والفلسفة الحديثة ،
مجلة الکتب ، القاهرة المجلد ٩ ١٩٥٠ ص ٢٩٥ — ٣٠٢

(٣٨) عادل الغضبان : رینیہ دیکارت دراسة بمجلة الکتب
للقاهرة ، المجلد ٩ عام ١٩٥٠ ص ٢٩٣ — ٢٩٥

(٣٩) د • توفیق الطویل : أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية
القاهرة ص ١٤٧ — ١٥٢

(٤٠) د • محمد ثابت الفندی : مع الفيلسوف ، دار النهضة
العربية للطباعة والنشر بیروت ١٩٨٠ ص ١١٤ — ١١٨ ، ١٤٣ ، ١٦٩ ،
١٨٦ — ١٧٦

(٤١) د • محمد علی أبو ریان : تاریخ الفلسفة الحديثة ،
الباب الأول ، للفصل الرابع ، دار الکتب الجامعية الاسكندرية ١٩٦٩
ص ٥٦ — ٩٠

(٤٢) د • محمد علی أبو ریان : الفلسفة ومباحثها ، دار
الجامعات المصرية ط ٣ الاسكندرية ١٩٧٤ ص ١٦ ، ٥٧ ، ١١٩ ، ١٢٠ ،
١٥٠ — ١٥٢ ، ١٦٥ ، ١٧٢

(٤٣) د • محمود زیدان : فی النفس والجسد ، بحث فی
الفلسفة المعاصرة •

(٤٤) نازلی اسماعیل : الفلسفة الحديثة رؤية جديدة ،
مکتبة الحرية الحديثة ، جامعة غین شمس للقاهرة ١٩٧٩ الفصل الثاني
ص ٧٣ — ١٣٧

(٤٥) د • محمد عبد الرحمن بیصار : تأملات فی الفلسفة
الحديثة والمعاصرة ط ٢ مکتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٢ للفصل
الثالث ص ٥٠ — ١٠٢

(٤٦) د. عبد الغفار مكاوى : لم الفلسفة ؟ منشأة المعارف
بالاسكندرية ١٩٨٠ ص ٧ - ٢٥ ، ٢٦ ، ٣٠ وص ١٥٢ - ١٥٣ .

(٤٧) د. محمد مجدى الجزيرى : مع الفلسفة . مكتبة
ممدوح للطباعة د.ت ص ٨٦ - ٨٧

(٤٨) د. محمد مجدى الجزيرى : الفلسفة بنظرة حضارية .
مكتبة ممدوح للطباعة . طنطا ١٩٨٣ ص ١٤٧ - ١٥٤

(٤٩) عبد الحميد حسن : مكتبة سعيد رأفت ، عين شمس
القاهرة ١٩٧٧ ، الفصل الثالث ص ١٧٤ - ١٨٠ ، ٢٣٦ - ٢٣٩

(٥٠) محمد باقر الصدر : فلسفتا ط ٣ دار الفكر بيروت ١٩٧٠
انظر صفحات ١٠٤ - ١٠٨ حيث يعرض لنظرية المعرفة الديكارتية .

(٥١) د. سليمان دنيا : مقدمة تحقيقه كتاب ابن سينا ،
الاشارات والتنبهات ، القسم الثانى ، دار المعارف بالقاهرة ،
المقدمة صفحات ٢٨ - ٨٠

(٥٢) د. محمد عبد الله الشرقاوى : مدخل نقدى لدراسة
الفلسفة ، مكتبة الزهراء القاهرة ١٩٨٨ ، الفصل السابع ص ١٣٥ -
١٤٣ ، ١٤٩ - ١٥١

(٥٣) محمد بدر : تاريخ الفلسفة فى المنطق وما بعد الطبيعة
نقله للعربية حسن حسين ، المطبعة المصرية ص ١١٧ - ١٣٢

(٥٤) د. محمود حمدي زقزوق : دراسات فى الفلسفة الحديثة ،
دار الطباعة المحمدية ١٩٨٨ الفصل الثالث ص ٥٧ - ١٤٠

(٥٥) د. محمود حمدي زقزوق : تمهيد للفلسفة ، مكتبة الأنجلو
المصرية القاهرة ١٩٨٦ الفصل الثانى من القسم الثانى مبحث الوجود
للذهب الثنائى : ديكارت ص ١١٢ - ١٢٢

الفصل الثامن

ديكارت والفلاسفة العرب

الفصل الثامن

ديكارت والفلاسفة العرب

مقدمة :

تزداد حيرة الباحث من تلك المقارنات الكثيرة للتي تعقد بين ديكارت الفيلسوف الفرنسى مؤسس الفلسفة الحديثة وبين غيره من الفلاسفة السابقين عليه . فقد انتشرت تلك الظاهرة فى فكرنا المعاصر وازدادت بشكل لم يسبق له مثيل لدى كثير من الباحثين الذين يتوهمون أن دورهم يقتصر على محاولة اقتناص فكرة من هنا تتفق وفكرة من هناك ، أو أن هناك رأيا قال به فيلسوف قديم سبق به فيلسوفنا حديثا . وكأن مهمتنا فقط هى التهميش على الفكر الغربى وردة الى أصول اسلامية أخذ عنها . وهى ظاهرة لم نصادفها لدى الفلاسفة المسلمين الأوائل الذين تحددت علاقاتهم بالفكر السابق عليهم فى تمثيل وتعمق ما جاء به من آراء ونظريات ، ثم مناقشتها والاضافة اليها وتطويرها واستخدامها فى مجالات تتجاوز المجالات التى اقتصر عليها أصحاب هذا الفكر . فقد أخذوا عن اليونان أفكارهم فى : الطبيعة والمبدأ الأول والمحرك الذى لا يتحرك وصاغوها فى نظرياتهم عن الوجود وواجب الوجود وممكن الوجود وتحديثوا عن مراتب الوجود والجوهر والعرض والجزء الذى لا يتجزأ فى اطار حديثهم عن قدم وحدوث العالم وتوحيدهم بين العقل والوحى ، وهى مجالات تجاوزت ما هدف اليه فلاسفة اليونان ، أى انهم تعاملوا مع أفكار وليس مع أشخاص ومن هنا لا نجد لديهم تلك المنزعة فى ربط أفكار فيلسوف عربى بنظيره اليونانى السابق عليه تلك الظاهرة التى انتشرت بيننا الآن ومن هنا تميزوا علينا وقدموا لنا فلسفة اسلامية عربية متميزة .

ان الفكر الفلسفى تراث لانسانى متكامل يبنى فيه اللاحق ويكمل ما بداه السابق فى حوار خلاق بين الأفكار المختلفة . الا أن ارجاع أفكار وفلسفات معينة لأصول سابقة عليها والجزم بانها المصدر الأساسى لهذه الفلسفة أو تلك فهمى مسألة تجاوزها للعلم وأصبحت علاقة التأثير احدى مخلفات المنهج التاريخى التى لا تقوم على التحقق للعلمى . وتختلف مسألة التأثير والتأثر عن الاشارة الى وجود تشابه عقليا أو لفظيا . فالتحقق العلمى من مسألة التأثير والتأثر يحتاج الى كثيرا جدا من الأدوات التى قد لا يمتلكها من يلقى بهذه الأحكام السريعة . ولدينا أمثلة كثيرة تكاد تمثل تيارا قويا لدى باحثينا تميل الى الربط بين الفلسفة العرب والمسلمين والفلسفة الغربيين المحدثين مؤكدا مسبقية أخواتل وأنهم مصدر أفكار المحدثين : فأفكار هيوم Hume فى العلية أساسها الغزلى وأفكار ديكارت فى : التمسك والمنهج وتمايز النفس عن البدن ترجع الى غيره من الفلسفة العرب حتى كاد للرجل أن يقول بما جاء لدينا من أفكار ، لقد ازدادت المؤثرات الاسلامية فى فكر ديكارت بحيث أصبحت لا تشمل الفلسفة والعلماء والصوفية والمتكلمين فحسب بل أيضا الصحابة وآل البيت . وقبل أن نعرض لهذه المقارنات التى تربط بين أبى الفلسفة الحديثة والفلسفة العرب مناقشين ومحللين كل من طبيعتها وأسبابها وغاياتها سوف نسعى لتحديد البداية التاريخية لهذه الظاهرة وكيف نشأت ، حيث هنا كما فى كثير من عناصر الدرس الديكارتى فى الثقافة العربية المعاصرة هناك عودة الى الفكر الغربى الذى يسعى بعض باحثيه الى بيان علاقة ديكارت بالفكر الوسيطى للسابق عليه حيث يربط جيلسون وكواريه بينه وبين أوغسطين بل هناك أيضا من يعود ببعض أفكاره الى أفلاطون^(١) .

قدم بعض أساتذة الجامعة الأهلية القديمة من المستشرقين فى دروسهم الفلسفية عرضا للمذاهب المختلفة وانطلاقا من خلفياتهم الاستشراقية والمسامهم ببعض كتابات الفلسفة المسلمين التمسوا لها ما يماثلها لدى غيرهم من فلاسفة الغرب المحدثين . ويقابلنا فى البداية

لويس ماسينون الذى كان مولعا بعقد مثل هذه المقارنات ففي محاضراته عن « تاريخ المذاهب الفلسفية فى الجامعة الأهلية » يقارن ديكارت بنصير الدين الطوسى فى حديثه عن تاريخ الاصطلاحات الرياضية فى المحاضرة السادسة^(٢) ، ويعود فى المحاضرة العشرين للقول أن حقيقة الإنسان هى الروح كما قال النظام وهذا عين مذهب ديكارت^(٣) وقد تابعه فى ذلك محمد عبد الهادى أبو ريدة فى دراسته عن النظام وإبراهيم مذكور فى الجزء الثانى من كتابه « الفلسفة الإسلامية منهجا وتطبيقا » حيث شبه ديكارت بالنظام^(٤) وكما فعل ماسينيون فعل جيلارزا المستشرق الأسباني الذى تولى التدريس بالجامعة القديمة من عام ١٩١٤ — ١٩٢٠ وانعكست هذه المقارنات — وإن كانت فى حدود الأفكار — فى أول دراسة فلسفية نال بها صاحبها الدكتوراة من الجامعة الأهلية وهى دراسة « التصوف والأخلاق عند الغزالي » التى قدمها زكى مبارك فقد قارن فى الباب الثالث عشر منها بين الغزالي والمحدثين وتوقف طويلا أمام مقارنته بديكارت : فأقرب للفلاسفة شبهها بالغزالي هو ديكارت « ... ويعنى زكى مبارك الفرق بينهما جيدا . » فالغزالي خرج من شكه بطريقة لا تصل بأحد الى يقين خرج من شكه بنور الله ونور الله هذا لا يعرفه العلم حتى يضمه الى ما لديه من أصول .. ومادام الغزالي لم يرجع عن شكه هذا بنظم دليل وترتيب كما قال فمن العبث أن يستعين بالعقل والمنطق ليخرج من ظلمات الشكوك . وهذا يناقض ما فعله ديكارت للخروج من شكوكه ... وكذلك كلن الغزالي سببا لخمود الفلسفة فى الشرق بينما كان ديكارت سببا لنهوضها فى الغرب »^(٥) .

وأثارت العلاقة بين ديكارت والغزالي كثيرا من المناقشات بين خريجي الدفعة الأولى من طلاب الفلسفة بالجامعة المصرية (الحكومية) . وكثرت المقالات بين مختلف الأطراف فى الدفاع عن هذه القضية وتأكيداتها ، أو رفضها والبحث عن فيلسوف آخر يكون أكثر قربا من ديكارت . لقد بدأ محمد ثابت الفندى — متابعا فى ذلك زكى مبارك — مقارنة الغزالي بديكارت على الأسس التالية :

١ - ان المقال فى المنهج الذى ألفه ديكارت ليبين للناس الطريق
(المنقذ من الضلال) شبيها بما قدمه الغزالى فى منقذه الذى يعد
منهجا Methode ولنا فى قول الغزالى ان الشكوك هى الموصلة
لليقين أقوى مبرر لهذه التسمية .

٢ - ان بواعث الشك لديهما واحدة ، بل ان مسألة مقارنة الميظنة
بالأحلام قد قال بها للغزالى أيضا .

٣ - بحث كل منهما عن اليقين وقد وجده ديكارت فى الكوجيتو
والغزالى فى نور الله مفتاح أكثر المعارف (٦) .

ويرد عليه محمود الخضيرى بصحيفة للجامعة متناولا مقارنة
ديكارت بالفلاسفة العرب ، وهل المقارنة بينه وبين الغزالى ممكنة .
ويتناول العلاقة بين ابن سينا وديكارت . ويرى الخضيرى ان منهج
ديكارت لم يسبقه اليه أحد فى الشرق ولا فى الغرب ذلك لأن هذا
المنهج تطبيق موفق للرياضيات على مناحى الفكر ، ويرى أن شك
ديكارت يختلف عن شك الغزالى ، وبعد بيان اختلافها يعقد لنا مقارنة
بين ديكارت وابن سينا (٧) ونجد هذه المقارنة ثانية فى مقدمة ترجمته
للمقال فى المنهج . ثم يرد الفندى ثانيا مؤكدا تشابه ديكارت والغزالى
ويعلق على الزد الخضيرى مرة أخرى وهكذا تحفر فكرة المقارنة مجرى عميقا
فى الكتابات العربية وتستمر بأشكال متعددة لدى كثير من الباحثين .
وتمتد لتشمل غالبية الفلاسفة العرب فأصحاب الاتجاه المادى
العقلانى يربطون ديكارت بابن رشد كما نجد لدى حسين مروة الذى
يشير الى ذلك فى النزعات المادية فى الفلسفة الاسلامية (٨) .
ويشير بعض الأساتذة المغاربة مثل الحبابى لديكارت وقوله العقل أعدل
الأشياء قسمة بين الناس حين يتناول فلسفة ابن طفيل (٩) .

ولا نتوقف المقارنة بين ديكارت من جهة والغزالى وابن سينا من
جهة أخرى عند رائد الحراسات الديكارتية وصاحب الجوانية بل تتسع
مقارنة ديكارت بغيره من الفلاسفة المسلمين كما نجد ذلك فى كتبه

المتعددة . ففي يوميات جوانيه يخبرنا بوجود وجوه للشبه كثيرة بين ديكارت وحجة الإسلام^(١٠) وفي العدد الذي خصصته مجلة الثقافة في ذكرى ابن سينا يقدم لنا بحثا مقارنا (بين لنية ابن سينا وكوجيتو ديكارت) تلك المقارنة التي تتكرر في بحث الدكتورة تريز اندروات أستاذة الفلسفة للعربية في جامعة جورجنتان بواشنطن^(١١) . وبالإضافة لهذه المقارنة بين ديكارت والغزالي وابن سينا يواصل عثمان أمين مقارناته الديكارتية في كتاب « شخصيات ومذاهب فلسفية » حيث تتفق القاعدة الثالثة من قواعد منهم ديكارت مع الفارابي^(١٢) . ويتناول نظرية ديكارت في الحرية في كتابه « رائد للفكر المصري » مقارنا إياها بما جاء لدى الأستاذ الامام في رسالة التوحيد^(١٣) . وهذا ما نجده أيضا في عرض عثمان أمين للتأملات في الفلسفة بالعدد الأول من تراث الانسانية « فقد تجلى أثر هذه الفلسفة [الديكارتية] عند الأستاذ الامام في السنوات الأولى من هذا القرن »^(١٤) .

ونعرض في الفقرات القادمة للكتابات التي تناولت علاقة ديكارت بالغزالي وابن سينا وفلاسفة العرب المسلمين ثم للدراسات التي تناولت فلسفة ديكارت وأفكاره المختلفة بالمقارنة مع بعض ما جاء في علم الكلام والتصوف والعلماء والرياضيين العرب من آراء ونظريات .

أولا - ديكارت والغزالي :

لازلت مستمرة الدراسات التي تعقد للمقارنة بين الغزالي وديكارت منذ كتب زكي مبارك يقارن بينهما حتى اليوم . الا ان الدراسة الأساسية التي كتبها محمود حمدي زقزوق « المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت » - وهي نفس موضوع رسالته للدكتوراه بالإنسانية^(١٥) - هي أوفى ما كتب في هذا المجال ويهدف زقزوق من كتابه كما يخبرنا الى :

أولا : بيان مدى تطابق أفكار كل من الغزالي وديكارت فيما يتعلق بالشك المنهجي وفي النتائج التي خرج بها كل منهما .

ثانيا : الدعوة الى اعادة النظر في الحكم على الغزالي الذي قيل عنه انه هدم للفلسفة في الشرق بينما احيا ديكارت الفلسفة في أوروبا في العصر الحديث . ويرى أن الغزالي لو كان قد فهم جيدا لكان له تأثير ايجابي في مسار الفكر الاسلامي يوازي تأثير ديكارت في الفلسفة الحديثة^(١٦) .

ولتدعيم رؤية يشير الى الأستاذ المؤرخ التونسي عثمان الكعاك الذي اكتشف في مكتبة ديكارت ترجمة كتاب « المنقذ من الضلال » وقد وضع خط تحت عبارة « الشك أول مراتب اليقين » وكتب على الهامش « يضاف الى منهجنا » ويضيف أن هذا ما أكدته الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة^(١٧) . ويشير أيضا الى كتاب سلفادور غومث نوجالس « الفلسفة الاسلامية وتأثيرها الحاسم في فكر الغرب أثناء العصور الوسطى » الذي ترجمه عثمان الكعاك^(١٨) . والذي يوضح فيه صاحبه تأثيرها الميتافيزيقا الاسلامية في أوروبا ويبين أن كتاب المنقذ من الضلال للغزالي قد ترجم منذ عهد مبكر الى اللاتينية وان عبارة الغزالي « الشك أول مراتب اليقين » صارت عند ديكارت

le doute est le premier pas Vers la certitude

وهو يقصد من وراء الكشف عن تأثير ديكارت بالغزالي أن يكون ذلك دافعا لنا الى نهضة فلسفية جديدة^(١٩) . وهو يرى أن ما بين الغزالي وديكارت من وجه شبه لا يقتصر فقط على منهج الشك بل يتعداه الى نطاق أوسع وأعمق ، وهو أهمية هذا الشك المنهجي في تأسيس فلسفتها وهو موضوع لم يلتفت اليه أحد من الباحثين حتى الآن . وقد كتب زقزوق عدة أبحاث في هذا المجال^(٢٠) .

ويبين محمد شريف في « الفكر الاسلامي منابعة وأثاره » تأثير الغزالي على ديكارت — بل يتجاوز ذلك التأثير كل الفلسفة الحديثة —

ويرى أنه يمكن تقدير فلسفة الغزالي وأفكاره إذا لاحظنا حقيقة مهمة هي أن الغزالي وضع كل الملامح الرئيسية للفلسفة الغربية مبتدئة من ديكارت إلى برجسون ويستشهد بأراء هنري لويس Henry Lewis الذي تحدث في كتابه « تاريخ الفلسفة » عن أحياء علوم الدين « للغزالي فأبرز إلى أي مدى اعتمد الفلاسفة الغربيون على آراء الغزالي في دراساتهم قال : ان هذا المؤلف يحمل العناصر العلمية وطريقة البحث التي ظهرت فيما بعد في كتاب ديكارت المقال في المنهج » (٢١) . ويوضح لنا ان الالتقاء بين أفكار ديكارت وأفكار الغزالي لم يجرى عفوا وإنما نتيجة طبيعية لتعرف الأول على أفكار الثاني خلال الترجمات المتعددة (٢٢) . وانهما يتفقان في بعض الخطوات الفكرية عن الشك (٢٣) ، وان الشك عند كليهما لم يكن للهدم وإنما كل وسيلة للمعرفة والوصول إلى الحقائق . . وان ديكارت وتلميذه اسبنيوزا يتبعان رأي الغزالي يتعلق بصفات الله وصلتها بذاته (٢٤) .

ويقارن زكي نجيب محمود الغزالي بديكارت وبيكون . لقد عاش الغزالي في القرن الحادي عشر الميلادي وجاء بعده بأكثر من خمسة قرون أمامان في أئمة المنهج العلمي هما ديكارت في فرنسا وبيكون في إنجلترا ومع ذلك فيكاد لا يكون في منهجهما نقطة واحدة لم يوردها الغزالي شرطا من شروط النظرة العلمية . ويقارن في صفحات طويلة الغزالي بديكارت في المعقول واللامعقول (٢٥) كما في قوله : « اقرأ للغزالي العبارات الآتية وقارنها بما تعرفه عن أصول المنهج عند ديكارت وبيكون » (٢٦) . . ولتعد إلى المنهج للديكارت المعروف في هيكله وتفصيلاته وقرأ للغزالي عن هذه الخطوات نفسها ، الشك في المعلومات التي سبق لنا أن حصلناها عن طريق العقل (٢٧) ، لنعد إلى شك الغزالي وديكارت (٢٨) . . وهكذا رسم لنا الغزالي طريقا للشك المنهجي لا نرى بعده شيئا ننسبه إلى ديكارت (٢٩) .

ونجد مثل تلك الإشارات في كتاب محمد إبراهيم الفيومي الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل » (٣٠) . وفي الدراسة التي

خصصها محمد مبارك لـ « منهجية الشك بين الغزالي وديكارت » (٣١) .
 إلا أن الموقف المتميز الذي ينبغي أن نشير إليه والذي ينتقل بنا من
 التأثير بين الغزالي وديكارت إلى التشابه بينهما هو الذي يقدم محمد
 عزيز النصابي في « ورقات عن فلسفات إسلامية » . يقول موضحاً
 في القسم الثالث من كتابه « إلى أي مدى أثر الغزالي في الفكر
 الأوربي » . لقد وقع شيء بين الغزالي وبعض المفكرين (ديكارت
 وبسكال) يصعب تسميته (تأثيراً) لكنه تشابه مدهش (٣٢) .
 « فالتشابه جلي بين الغزالي وديكارت بالذات في قضايا منهجية على
 الخصوص الشك للوصول إلى الحقيقة ، وقواعد المنهج » ويخصص
 فقرة هامة عن ديكارت والغزالي (٣٣) حيث يبين نقاط الالتقاء بين النسقين
 الديكارتي والغزالي ، وإن المقارنة بين الغزالي وديكارت للتي تتكرر
 كثيراً والتي تستحق أن ينظر إليها نظرة متمعة هي قضية الشك .
 إن التشابه (التأثير ؟) بين الغزالية والديكارتية جلي لا مرأى فيه
 من حيث منهج الشك الذي يقرب بين النسقين ويجعلهما يهدفان معاً
 إلى تحقيق غاية تقربهما بقدر ما تبتعد عنهما (٣٤) وإن نقاط الاتفاق
 بينهما أكثر من نقاط الاختلاف .

وهذا الموقف نجده أيضاً في الدراسات التي تناولت ديكارت
 وابن سينا والتي نعرض لها في الفقرة القادمة والتي ركزت على
 التشابه بين الفيلسوف ليس في الشك ولكن في إثبات وجود وتمايز
 للنفس .

ثانياً : ديكارت وابن سينا .

تتجاوز المقارنات التي تعقد بين ديكارت والفلاسفة العرب
 المسلمين مسألة التأثير الشخصي إلى بيان أسبقية وتأثير الحضارة
 العربية الإسلامية على الغرب . وفي دراسة تحمل عنوان من هذا
 النوع « أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية » يبين الدكتور

ابراهيم مذكور هذا الأثر فى الفلسفة من خلال أفكار رئيسية مثل :
للوجود والماهية ، النفس وغيرها « فالتفرقة بين الوجود والماهية
من الأفكار الإسلامية الخالصة صادف نجاحا لدى اللاتين ويرجع
ذلك الى صلتها بفكرة الألوهية والتعويل عليها فى البرهنة على وجود
الله ... فالوجود ليس جزء من ماهية الشيء اللهم الا بالنسبة لله » .
ويرى مذكور أن ذلك يذكرنا بالدليل الانطولوجى عند ديكارت (٣٥) .
ويبين أن النفس عند ابن سينا وحقيقتها وخلودها كان لها صدى
لدى كثير من المفكرين المسيحيين خاصة برهان « الرجل المعلق » الذى
مهد دون نزاع لفكرة الكوجيتو الديكارتي (٣٦) . وحين يتحدث — فى
الجزء الأول من كتابه « فى الفلسفة الإسلامية » — عن الرجل الطائر
أو المعلق فى الفضاء يبين أن برهنة ابن سينا كبرهنة ديكارت قائمة
على أن الادراكات المتميزة تستلزم حقائق تصدر عنها وان الانسان
قد يستطيع أن يتجرد من كل شيء اللهم الا من نفسه التى هى عماد
شخصيته وأساس ذاته وماهيته (٣٧) . ويقارن بين برهان ابن سينا
وما جاء فى التأملات من حديث عن الكوجيتو وبعد أن يعرض لبرهنة
ديكارت يبين أن القارىء لا يجد صعوبة فى أن يدرك وجود الشئ
بينهما وبين البرهنة للسنيابية (٣٨) .

ويوجه اللوم الى غيره من الباحثين الذين لم يدركوا هذه الصلة
مثل ليون بلنسية Blancher الذى استطاع فى سعة وتفصيل
جديرين بالاطراء بيان الأفكار التى سبقت الكوجيتو الديكارتي ومهدت
له فى « je pense dans je mis » les antécédents historiques du
غير أنه فاقه أن يشير الى الصلة بينه وبين برهان
للرجل الطائر (٣٩) . بينما حاول المستشرق الايطالى فولارنى
Furloni أن يتلاقى هذا النقص فكتب فى مجلة Islamica
فصلا عنوانه « ابن سينا والكوجيتو الديكارتي » يرجع فيه أن
ديكارت لم ينتبه الى ابن سينا عن طريق جيوم الاقرنى فقط بل
اهتدى اليه أيضا فى ثنايا مؤلفات روجر بيكون . وسواء أوقف

ديكارت على ابن سينا مباشرة أم من طريق غير مباشر فكل الدلائل قائمة على أن برهان الرجل للطائر جديرا بأن يعد بين الأفكار التي سبقت الكوجيتو الديكارتي ومهدت له كما يرى ذلك أيضا جيلسون^(٤٠).

ويتناول مذكور في الفصل الرابع من كتابه موضوع النفس وخلودها عن ابن سينا ويعرض للصلة بين الجسم والنفس مبينا أن فسيولوجيا ابن سينا قد امتدت الى التاريخ الحديث وفي هذا ما يربطها بالفسيولوجيا التي تراها في كتاب انفعالات النفس لديكارت فابن سينا مهده للفسيولوجيا السيكلوجيا عند ديكارت^(٤١) فالروح الذي قال به لا يكاد يختلف عن الروح الحيواني لديكارت ، والقلب عند الفيلسوفين مبعث للنشاط الحيواني ومركز القوى النفسية فالانفعال الوجداني وليد تغيرات في حركات القلب ونتيجة تفاعل خاص بين العقل والجسم^(٤٢) وهكذا كلما أمعنا في دراسة علم النفس السينوي لمسنا وجوه شبه والتقاء بينه وبين بعض النظريات الديكارتية فابن سينا ببرهان الرجل المعلق في الفضاء يسبق الكوجيتو ويمهد له وبتفرقته بين الجسم والنفس يضع أساسا لثنائية ديكارت وقسمة الجوهر الى مادة وروح ، ويهيئ أخيرا ببحوثه الفسيولوجية لفكرة الروح الحيواني وللوسائل الأخرى التي شاء ديكارت أن يحل بها مشكلة الصلة بين الجسم والنفس .

ونفس هذا الموقف نجده في إشارة سريعة في مقدمة تحقيق محمد ثابت للفندي لرسالة ابن سينا « في معرفة النفس الناطقة وأحوالها »^(٤٣) ولدى محمود قاسم في حديثه عن براهين ابن سينا على وجود النفس حيث يقارن بينه وبين ديكارت في الفقرة السابعة من الفصل الأول من كتابه دراسات في الفلسفة الإسلامية^(٤٤) كما يتناول جميل صليبا في المحاضرة الخامسة من كتابه « من أفلاطون الى ابن سينا : محاضرات في الفلسفة العربية » نظرية النفس عند ابن سينا . ويعرض لفكرة الرجل المعلق في الفضاء « ويرى أنها

من بين الأفكار التي سبقت للكوجيتو الديكارتي وفي حديثه عن « نظرية ابن سينا في السعادة » المجاهرة السادسة بين أن رأى ابن سينا في اللذة شبيه برأى ديكارت^(٤٦). وهذا ما يظهر لدى أستاذ الفلسفة العربية بجامعة جورجتاون تريزان دورانت التي تحاول مقابل إنكار البعض قيمة الفلسفة العربية لقاء نظرة على بعض النصوص عند ابن سينا وديكارت لتأكيد قيمة الفلسفة العربية وسبب اختيار ابن سينا لأنه « ليس شارحا لأرسطو » وديكارت لأنه كان حريصا على تمييز نفسه ورفض الخلفية الاسكولائية التي تربى عليها ومن هنا جاءت المقارنة بينهما • وهي تركز على قضية العقل والجسم ، أو النفس والبدن اعتمادا على باب انفس من الشفاء والمقال في المنهج والتأملات وتري أن كل من ابن سينا وديكارت حاول اثبات تمايز النفس عن البدن وتلك هي قضيتها الأولى^(٤٧) محور بحثها •

ويفيض سليمان دنيا في بيان العلاقة بين ديكارت وابن سينا بل والغزالي أيضا انطلاقا من رغبته في رد الفلسفة الحديثة إلى أصولها لدى القدماء • وهو يرى أن ديكارت يوافق في ذلك تمام الموافقة^(٤٨) ويستشهد بفقرة طويلة من التأملات بين فيها ضرورة إيجاد منهج لبيان الحجج القديمة لاثبات وجود الله • وتأكيد فكرته الأساسية من أن ما في الفلسفة الحديثة (وهي هنا فلسفة ديكارت) موجودا لدى القدماء الفلاسفة المسلمين « يعرض لموضوع الشك خاصة الغزالي • ويعرض بعد ذلك للكوجيتو أو ادراك المرء لوجوده ليبين سبق ابن سينا لديكارت في ذلك^(٤٩) ويقارن بينهما مقارنات طويلة ، فالإنسان يدرك نفسه بالبداية عند كل منهما مع فرق ضئيل بين طريقتهما في اثبات هذه الحقيقة • ويعرض لاثبات ديكارت لوجود الله ويبين أنه يلتقي مع ابن سينا في إمكان اعتبار النفس وحدها طريقا لإثبات الاله^(٥٠) ويرى أن ذهاب ديكارت إلى أن وجود الجوهر منجى من الله شبيه بما ذهب إليه ابن سينا في هذا الشأن^(٥١)

ويتحدث سليمان دنيا بعد ذلك عن ديكارت وكأنه أخذ للوعاظ

والقديسين وأولياء الله الصالحين • بشكل يذكرنا بما كتبه ظه حسين عن ديكارت في كتابه « من بعيد » ، وان كان الفرق شاسعا بين ما كتبه عميد الأدب العربي ووكيل أصول الدين مـ فالعميد يستنخر من تلك الصورة الساذجة التي تقدم لديكارت بينما الوكيل على قلة ما قرأ عن ديكارت — كما يخبرنا — يرى فيه بجوار الجانب الفلسفي جانب يتلف الى ملء قلوب الناس بالأمل في حياة أخرى بعد الموت • ويحس فيه حرارة العاطفة ورغبة في هداية الناس ، هنا نرى كيف تنتقل بفيلسوف العصور الحديثة والعلم الحديث صاحب قواعد لهداية للعقل الى قديس طيب يهدف الى هداية الناس ، كلامه أشبه بكلام مؤمن عميق الايمان منه بفيلسوف متشكك (٥٢) •

ونجد مقابل هذا العدد الوفير من الدراسات التي — اهتمت بمقارنة ديكارت بابن سينا — بعض للباحثين الذي رفضوا الانسياق الى اغراء مثل هذه المقارنة وسنوك هذا المسلك الوعر • فقد رفضت زينب الخضيرى في كتابها « ابن سينا وتلاميذه اللاتين » أن تنتقل من تشابه بعض قضايا ابن سينا مع ديكارت الى تأكيد تأثيره عليه تقول : قد أغرائى في بداية بحثى التشابه بين بعض قضايا ابن سينا وقضايا ديكارت ولكنى تراجعته عن ذلك لتقديرى ان ابن سينا لم يمثل له صدمة فكرية جعلته يقبل عليه محاولا تقييمه كما هو الحال مع جيوم دوفرنى ، كما أنه لم يشكل عند الفيلسوف الفرثى محورا كما هو الحال مع القديس توما الاكوينى ... فقد تبين بعد أن قطعت شوطا في هذا المقام ان موقف كل منهما كان مختلف عن الآخر فان سينا ثار على التراث المشائى الا أنه لم يثر على كل أنواع للتراث كافة اذ استبدل التراث الفارضى بالتراث المشائى ، أما ديكارت فقد لفظ التراث الأرسطى وقاطع كل تراث فلسفى سابق أى كانت ثورته شاملة وجذرية تماما من أجل هذا عدلت عن القيام بهذه المقارنة المغربية بين موقف الشيخ الرئيس وموقف أبى الفلسفة الحديثة من التراث (٥٣) •

ويتضح لدى غانم هنا موقفا متميزا يهمن أن تشير إليه في تناوله لما نحن بصدد من علاقة الفلسفة الحديثة بمفهوم العقل عند ابن سينا فهو يحدد لنا منذ البداية في دراسته التي تحمل نفس العنوان أن جوهر مهمة البحث العلمي رؤية المغايرات والتناقضات والتكاملات وربط كل منها ماضى بما هو قائم أى بالتاريخية الحاضرة وبما سيكون ، فنحن لا نلجأ الى ماضى لنبحث فيه عن حلول لما هو قائم أو لنثبت ابداعا ثان أجادنا سابقين اليه : بل نتوخى الرؤية العلمية الواضحة في كيفية كون ما سبق جزء لا ينزع عن الكلية التاريخية التي هي حضارتنا . ثم يعرض في القسم الأول من دراسته لمحاولات الربط بين الفلسفة الحديثة ومفهوم العقل عند ابن سينا ويحاول في القسم الثانى ايضاح نوعية علاقة جديدة مع ما طوره ابن سينا في مفهوم العقل حين جعل الوعي أساسا للعقل . ويبين ان فولارنى العالم الايطالى هو أول من ربط مفهوم العقل في الفلسفة الحديثة والفلسفة ابن سينا . ويعقب جان باكوش في ملاحظة على ترجمته الفرنسية لكتاب النفس من الشفاء بقوله : « ان هذا هو قول ديكارت المشهور أنا أفكر اذن أنا موجود » ، ومع ان الباحثين لا يذهبون حتى التأكيد بان ديكارت قد اطلع على نصوص ابن سينا ، الا ان فولارنى يميل الى مثل هذا التخمين حين يشير الى سعة اطلاع ديكارت على النصوص اللاتينية التي كتبت في العصور الوسطى وقد كان كتاب ابن سينا قد ترجم الى اللاتينية .

ويتساءل غانم هل يجوز لنا القول منطلقين مما بين أيدينا من نصوص للشيخ الرئيس انه قال بمنطلق العلم الفلسفى الحديث ، ان كل علم لا يكون علما الا من حيث يعلم انه علم أو بعبارة أخرى ، ان الوعي ، ووعي الوعي في العملية العقلية هو المنطلق البديهي الأول الذى أرادت الفلسفة الديكارتية ايضاحه ، حين أوضحت العلاقة بين الفكر والوجود ؟ أم كيف نفهم نصوصه اذا لم نقل فيها كما قال غيرنا بأنها مجرد برهان عن وجود النفس أو روحانيتها أو خلودها مع العلم

بأنه ليس هناك ما يرغمنا على الوقوف عند هذا للتأويل ... ثم هل نذهب إذن في فهم العلاقة القائمة بين الفكر والوجود عند ابن سينا حتى القول بقرب النظرية الديكارتية منها أو تطابقهما — يقول : « أرى أننا ندخل هنا باب المجازفة ، ولا بأس بذلك إذا ما بقينا على حذر في أي أننا لا نمد جسورا تاريخية ولا نحمل النصوص إلا ما نفهمه ناتجا عنها ليس هناك ما يحتم علينا فهم التعقل في نصوص ابن سينا وكأن للتعقل عملية ايجاد أو ابداع لها يتعقل • بل بإمكاننا بعد أن نعي بأن مثل هذا التفكير لم يكن ممكنا الا بعد ديكارت » (٥٤) •

ثالثا — أفكار ديكارت والمتكلمين والصوفية :

ويقارن الدكتور التفتازاني في كتابه « علم الكلام وبعض مشكلاته » بين موقف المعتزلة من للعقل وموقف ديكارت • فقد كان المعتزلة يعولون على العقل ويقدمونه على الشرع ، وهم قد أثبتوا للعقل منزلة عظمى • • ومن الطريف أن المعتزلة لم يقرؤا بتفاوت للعقول وهم قد سبقوا بذلك الفيلسوف الفرنسي ديكارت الذي قال « العقل السليم هو أعدل الأشياء توزعا بين الناس » • ويورد نصا للنسفي يبين فيه إيمان المعتزلة بأن الناس سواسية في العقل « الناس في العقل كلهم سواء • وكل عاقل بالغ يجب عليه بعقله أن يستدل للعالم صانعا (أبو معين النسفي : بحر الكلام ، مجموعة الرسائل) (٥٤) ، ولا ويرى الأشعري أن العقل اله للادراك فقط وان الوعي هو مصدر كل معرفة لا يوجب شيئا من العارف ولا يقتضي تحسينا ولا تقبيحا ويرى التفتازاني ان هذا الرأي يذكرنا بما ذهب اليه ديكارت الذي قرر أن كل شيء يعتمد في وجوده على الله •

كما يقارن في كتابه « الإنسان والكون في الاسلام » بين قول ديكارت بالخلق المستمر *Création Continué* وبين قول فلاسفة الاسلام ان الله حافظا للعالم أو خالقا له باستمرار كما جاء

لدى ابن حزم الأندلسى فى الفصل ، والكندى فى الرسائل وابن عطاء الله السكندرى فى « التتوير فى إسقاط التدبير » (٥٦) .

ونجد نفس الموقف فى الفصل السابع من كتاب « ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه » مما يبين امتداد المقارنة بين ديكارت وفيلسوف للعقلانية وبين الصوفية أصحاب القلوب . يؤكد التفتازانى أن ما يقرره ابن عطاء الله فى تفسير الوجود بالايجاد والامداد يطابق ما قرره ديكارت ومالبرانش فيما يعرف بنظرية الخلق المستمر (٥٧) وفى نفس هذا الاتجاه يقارن مهدي فضل فى كتابه عن « فلسفة ديكارت ومنهجه » بين الفيلسوف الفرنسى الذى يرى أن الله ضامن كل الحقائق وهو يهب العقل الانسانى الحقائق للبديهية الأولى ومحى الدين ابن عربى فى الفتوحات المكية الذى يقول أن العلم الصحيح لا يعطيه للفكرة ولا ما قرره العقلاء من حيث أفكارهم . وان العلم للضحيح انما هو ما يقذفه الله فى قلب العالم وهو نور الهى يختص الله به من شاء من عباده من ملك ورسول ونبي وولى ومؤمن ومن لا كشف له لا علم به (٥٨) .

ولا يكتفى محقق « راحة للعقل » للداعى أحمد حميد الدين الكرمانى بعقد المقارنة بينه وبين الفارابى وابن سينا واخوان الصفا بل يتجاوز ذلك الى مقارنته بديكارت . ذلك بان كلا من الداعى الاسماعيلى والفيلسوف الفرنسى قد استعان بمبدأ العلية فى اثبات وجود الله وان كان احدهما يختلف عن الآخر فى التفاصيل التى ينطوى عليها. دليله وفى الفكرة التى توجهه . « فقد كانت هذه الفكرة عند الكرمانى فكرة الوجود وكانت عند ديكارت فكرة الكمال ، ومع ذلك فان مبدأ العلية هو الذى يعمل ويأتى أكمله فى الدليل على اثبات وجود الله عند الكرمانى وعند ديكارت » (٥٩) ويستشهد بقول ديكارت أن علة الوجود لأى شئ موجود بالفعل أو لأى كمال لشيء موجود بالفعل لا يمكن أن تكون لا شئ أو تكون شيئاً غير موجود ، كما جاء فى البديهية الثالثة من الزدود على الاعتراضات الثانية — لا يكاد يختلف

عما قاله الكرمانى من قبله بقرون طوال وهو انه لا معلول بدون علة ولا موجود الا اذا كان له ما يوجب وجوده .

ويرى أن الكرمانى فى نفى اللىسية عن الله كان فيلسوفا يصطنع مبادئ العقل ومناهج النظر لديكارت (٦٠) .

ولا تقتصر المقارنات على الفلاسفة وللصوفية المسلمين بل تمتد الى العلماء أيضا فيخصص أحمد سعيد الدمرداش فصلين من كتابه عن الحسن بن الهيثم للمقارنة بين انجازات العالم العربى وانجازات ديكارت فهما يتفقان فى القول بالتحليل ، بل ان ابن الهيثم قد سبق ديكارت — بدليل ما أثبتته عالمان من روسيا — فى القول بالهندسة التحليلية وخصص للفصل قبل الأخير من كتابه « نهج ابن الهيثم فى الضوء ينبوع لديكارت ونيوتن » مبينا اثر نظريات عالما العربى فى الضوء ومنهجيته التجريبية فيها التى تتفوق على منهجية ديكارت الرياضية (٦١) .

وهذا ما تشير اليه كتابات الباحثين فى تاريخ العلوم عند العرب « فالعرب استعملوا الرموز الرياضية سابقين ديكارت فى هذا المضمار (٦٢) وفى حل المعادلات سبق للعرب ديكارت (٦٣) . يرى على عبد الله الدفاع الذى كتب كثيرا فى العلوم البحتة فى الحضارة العربية الاسلامية ان علماء العرب والمسلمين فى الرياضيات هم الذين وضعوا اللبنات الاولى للمهندسة التحليلية التى تنسب للعالم العربى ديكارت (٦٤)

المستعملة فى الغرب اليوم والتى جاءت ويلاحظ ان علامة للجذر بكتابات ديكارت ما هى الا الجيم العربية التى رمز بها القلصادى للجذر ولكنها فى وضع رأسى معكوس (٦٥) .

ويعجب ياسين خليل فى دراسته « منطق الحراننى فى التحليل والتركيب » من أن ديكارت لم يذكر فى « مقال عن المنهج » فصل من سبقه فى طريقة التحليل والتركيب . ويرى أن ما توصل اليه ديكارت

فى قواعد الأربع لا يمثل الا النزر اليسير مما أفاض به الحرانى فى مقالته وان مقارنة بسيطة بينهما تشير الى سمو منزلة الحرانى على ديكارت فى منطق التحليل والتركيب وشمولية الفكر للرياضى المنهجى للحرانى على محدودية الفكر الرياضى المنهجى لديكارت^(٦٦) . ولتأكيد فضل العالم العربى يقدم ياسين خليل بعض أوجه المقارنة بينهما :

أولا : أن طريقة الحرانى أوسع من طريقة ديكارت فى تفصيل القول فى أنواع المسائل وأصنافها وكيفية ردها الى المسائل الصحيحة .
اما قواعد ديكارت فلا تشكل من منطق الحرانى الا جانبا بسيطا .

ثانيا : تشكل طريقة الحرانى منطقا متكاملا لحل المسائل الهندسية وقد توصل الى ضرورة إبرازه وتعليمه من خلال ممارساته الهندسية فى حل المسائل . . أما طريقة ديكارت فليست الا مقترحات تحتاج الى دعم بالشواهد وهى ناقصة لأنها خالية من قواعد اجراء الحل .

ثالثا : أفاد الحرانى من منطق أرسطو فى كتابته للمقالة وادرك الصلة بين القياس والتركيب من جهة والرد والتحليل من جهة أخرى واشترط الحرانى بالاضافة الى ذلك موافقة التحليل للتركيب منطقيا على الرغم من ظهورهما مختلفين عند المهندسين بسبب استخدامهم أسلوب الاختصار، عند اجراء الحل ولكننا اذا تفحصنا مقال فى المنهج لديكارت فاننا سنشعر بخيبة أمل لعدم ادركه لأهمية المنطق فى الرياضيات من جهة وانشغاله بأمور لا تمت بصلة بالطريقة من جهة أخرى^(٦٧) .

ويهدف موسى الموسوى فى كتابه « فلاسفة أوربيون من ديكارت الى برجسون » الى بيان للترابط الفكرى بين الفلسفة الاسلامية والحديثة وان شئت تأثر الفكر الفلسفى الأوروبى الحديث بكثير من التراث للفكرى الاسلامى ، الأمر الذى غفل عنه مؤرخو الفلسفة والمعنيون بشؤونها اغفالا تاما لا يغتفر (هكذا) فى كثيرا من الأحيان .

لقد تبغنى بعض الفلاسفة الأوروبيون آراء ونظرياه للفلاسفة المسلمين ولكن هؤلاء البعض لم يشيروا الى أصل الفكرة لا من بعيد ولا من قريب ، وينطلق الموسوى ليعدد هذه الأصول فى الفصل الأول الذى خصصه لديكارت والذى يحاول فيه أن يرد كل ما جاء به ديكارت الى فلسفة وصوفية ومتكلمين وعلماء مسلمين يقول : « لقد سبق ابن الهيثم وجابر ابن حيان ديكارت فى طريقته المنهجية كما أن ابراهيم من سنان الحرانى سبق ديكارت فى قاعدة التحليل والتزكيب » . كان ما يهمنا كما يقول الموسوى أن يعرف رواد الفلسفة والعلم أن النظرية تلك التى أقامت أوربا وأقعدتها فى القرن السابع عشر الميلادى انبثقت فى المشرق الاسلامى على يد فلاسفة مسلمين ؟

بل أكثر من هذا يتحدث عن اثبات وجود الله عن طريق فكرة الكائن اللانهائى ويرى ان الامام على يسبق ديكارت فى هذه الفكرة فقد جاء فى دعاء الصباح للامام على : يا من دل على ذاته بذاته وجاء فى دعاء للامام على بك عرفتك وأنت دللتنى اليك ولولا أنت لم أدر ما أنت « أن المضمون الولرد فى دعاء الامام هو نفس الفكرة التى أقام عليها ديكارت فلسفته الميتافيزيقية ويرى أنه من المؤسف المحزون فى عالم العلم والعلماء أن لا يشير أحد من الذين أرخو لفلسفة ديكارت من المسلمين وغيرهم الى أصل الفكرة الديكارتية أو ينبوع الأول لمثل هذه النظرية (٢٧) .

ويحزننا نحن أيضا اننا لا نستطيع أن نقوم بمثل هذا العمل أى البحث عن جذور هذه العلاقة الفكرية التى يحاول أن يلتمسها كل باحث فى فكرنا المعاصر وكأن مما يشرفنا وجود فكرة من هنا أو عبارة من هناك وزدت عرضا لدى ايا من مفكرينا القدامى لدى احد الفلاسفة المحدثين أو انه يقلل من شأن هؤلاء الفلاسفة الذين صاغوا لنا مذاهب فلسفية هى نتاج واقعهم وأصولهم الفكرية أن يكون هناك من قال بشيء قريب منها ، وورود فكرة ما لدى احد الفلاسفة شىء وكون هذه الفكرة لاحد لبنات بناء فلسفى ضخمة شىء آخر .

وليس هناك بالطبع ما يمتنع من وجود مقارنات بين أفكار الفلاسفة المسلمين وغيرهم من المحدثين لكن على ألا يغيب عن بالنا الاطار الحضارى الذى يعبر عنه كل منهم من جهة وكيف يعبر عنه هؤلاء الفلاسفة من جهة أخرى أما مسألة التشابهات فلا يمكن التأكد منها فربما كان مصدر كل من الغزالي وديكارت هو سكتوس امبريقيوس الذى نقل عنه كل منهم فى الشك أما أن يكون ديكارت أخذ عن الغزالي وكل الفلاسفة العرب فلا يعنى هذا الا انه فيلسوف عربى مسلم جميع بين حجة الاسلام والمعلم الثانى ورائد الفكر المصرى والشيخ الأكبر وغيرهم (٦٥) .

هوامش وملاحظات الفصل الخامس

(١) يرى د . عزت قرنى أن نظرية للتذكر فى مينيون انما تظهر لتفسير المعرفة الرياضية . وهى تعنى اكتشاف افلاطون لما يسمى فى الفلسفة الأوروبية بالمعرفة القبلية . وقد أشار بعض للباحثين Mareau الى وجود تشابه فى هذا الصدد بين ديكارت وافلاطون حيث تظهر نظرية للتذكر عند الأول بصدد المعرفة الرياضية أيضا كما أنها ترتبط عنده بالاعتراف بوجود موجودات ثابتة حقيقية هى موضوع العلم الرياضى . ويوضح هذا رأى الذى أبرز التشابه بين افلاطون وديكارت . ان نظرية التذكر هى مرحلة على الطريق نحو صياغة افلاطون لما يسمى باسم المثل . د . عزت قرنى : مقدمة ترجمة محاوره : مينيون « هى الفضيلة لأفلاطون » مكتبة سعيد رافت بجامعة عين شمس ١٩٨٢ ص ٥٨

(٢) لويس ماسينيون : تاريخ المذاهب والمصطلحات الفلسفية ص ١٨

(٣) المرجع السابق ص ٥٣

(٤) د . ابراهيم بيومى مذكور : الفلسفة الإسلامية منهجيا وتطبيقه ج ٢ ص ٤١ ، ٤٢

(٥) د . زكى مبارك : للتصوف والأخلاق عند الغزالى ص ٣٤٣ : ٣٤٦

(٦) محمد ثابت الفندى : الغزالى ، صحيفة جامعة القاهرة العدد الثانى ديسمبر ١٩٢٩

(٧) محمود الخضيرى : مقارنة ديكارت بفلاسفة العرب ، صحيفة جامعة القاهرة العدد الثالث يناير ١٩٣٠

(٨) حسين مروة : الفرعات المسادية فى الفلسفة الإسلامية ط ٤ دار الفارابى بيروت لبنان ص ١٥٤

وأیضا كامل زهیری فیما كتبه عن : «المنهج للفكری عند ظه حسین»
یقارن بین منهج ابن خلدون ومنهج ديكارت • فنحن نستطيع أن نقول
ان ابن خلدون كان ديكارتيا فی منهجه التاريخي (ص ١٤٧) فی ظه
حسین يعرفه كتاب عصره • دار الهلال للقاهرة •

(٩) د • محمد عزیز الحجابی : ورقات عن فلسفات اسلامية
دار توبقال للنشر الدار البيضاء المغرب ١٩٨٨ ص ٥٣

(١٠) د • عثمان أمين : الجوانية ص ٧٥

(١١) تريز اندرووات : مشكلة النفس والجسد عن ابن سينا

وديكارت مجلة المستقبل العربي ١٩٨٣ (ص ١١٣ - ١٢٦) •

(١٢) د • عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية ص ٢٨١

(١٣) د • عثمان أمين : رائد الفكر المصري ص ١١٥ ، ١٣٨ : ١٣٩

(١٤) د • عثمان أمين : عرض التأملات فی الفلسفة الأولى

مجلة تراث الانسانية للعدد الأول المجلد الأول •

(١٥) د • محمود حمدي زقزوق : المنهج الفلسفي بين الغزالي

وديكارت مكتبة الانجلو المصرية القاهرة •

Al Ghazali's philosophie im Vergleich mit Descartes . Borg
• Verlag Hamwrg

(١٦) د • زقزوق : المنهج الفلسفي ص ٥

(١٧) المرجع السابق ص ٧

(١٨) سلفادور غومث نوفالس : الفلسفة الاسلامية وتأثيرها

للحاسم فی فكر العرب أثناء العصور الوسطى ترجمة عثمان الكماك ،

الدار التونسية للنشر ١٩٧٧

(١٩) د • زقزوق : المنهج الفلسفي ص ٨

(٢٠) د • زقزوق : الشك للمنهج عند الغزالي وديكارت ، عالم

الفكر الكويتية ، العدد الثالث ، المجلد الرابع أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٣

ص ٢٠٥ - ٢٥٠

(٢١) محمد شريف : الفكر الاسلامي منابعه وأثاره ترجمة

د • أحمد شلبي ط ٨ مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٨٦ ص ١٢١

- (٢٢) المرجع السابق ص ١٢٢
- (٢٣) المرجع السابق ص ١٢٤
- (٢٤) المرجع السابق ص ١٢٥
- (٢٥) د . زكى نجيب محمود : المعقول واللا معقول ط ٤ دار
الشروق للقاهرة بيروت ١٩٨٧ ص ٣٢٠ - ٣٣٠
- (٢٦) المرجع السابق ص ٣٢٠
- (٢٧) المرجع نفسه ص ٣٢٢
- (٢٨) المرجع نفسه ص ٣٢٤
- (٣٠) د . محمد ابراهيم الفيومي : الامام الغزالي وعلاقة اليقين
بالعقل ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٦ ص ١١٢ - ١١٣
- (٣١) محمد مبارك : دراسات في الفكر للعربي الاسلامي
الوطني « منهجية الشك بين الغزالي وديكارت » دائرة للشؤون الثقافية
العامة وزارة الاعلام بغداد ١٩٨٦ ص ٥٥ - ٦٤
- (٣٢) محمد عزيز الحبابي : ورقات عن فلسفات اسلامية ص ١٠٧
- (٣٣) المرجع السابق . ص ١٠٩ - ١٣٠
- (٣٤) المرجع السابق . ص ١١٤
- (٣٥) د . ابراهيم بيومي مذكور : أثر للعرب والاسلام في
النهضة الأوروبية ط ٢ الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٧
ص ١٦١

- (٣٦) المرجع السابق ص ١٦٧
- (٣٧) د . ابراهيم بيومي مذكور : الفلسفة الاسلامية منهاجاً
وتطبيقاً ص ١٤٢
- (٣٨) المرجع السابق ص ١٥٢
- (٣٩) نفس الموضوع .
- (٤٠) المرجع نفسه ص ٥٣
- (٤١) المرجع نفسه ص ١٧٥
- (٤٢) الموضوع نفسه .

(٤٣) محمد ثابت الفندى : مقدمة تحقيق رسالة ابن سينا في معرفة النفس الناطقة وأحوالها • القاهرة د • بيانات هـ ٤ ص ٣ ، ٤ (٤٤) د • محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الإسلامية دار المعارف ط ٢ القاهرة ١٩٦٧ ص ١ - ٤٦ (٤٥) د • جميل صليبا : من افلاطون إلى ابن سينا دهر الأندلس ط ٣ بيروت ١٩٨٣ ص ١٠٤

(٤٦) المرجع السابق • (٤٧) تريزاند دورلت ص ١١٤ (٤٨) د • سليمان دنيا : مقدمة تحقيق كتاب ابن سينا الاشارات والتنبيهات القسم الثاني • ط ٢ دار المعارف القاهرة ص ٢٧ (٤٩) المرجع السابق • (٥٠) المرجع السابق ص ٦٣ • (٥١) المرجع السابق ص ٧٦ • (٥٢) المرجع السابق ص ٧٩ •

(٥٣) د • زينب الخضيرى : ابن سينا وتلاميذه اللاتين مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٩٨٦ ص ٥١ : ٥٢

(٥٤) د • غانم هنا : علاقة الفلسفة الحديثة بمفهوم للعقل عند ابن سينا ص ٩٥

(٥٥) د • أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته دار للثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٩ ص ١٥٧

(٥٦) د • أبو الوفا التفتازانى : الانسان والكون في الاسلام دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٥ ص ٥٥ ، ٥٦

(٥٧) د • أبو الوفا التفتازانى : ابن عطاء الله السكندر مكتبة الانجلو المصرية ط ٢ القاهرة ١٩٦٩ ص ٢٩١

(٥٨) د • مهدي فضل الله : فلسفة ديكرت ومنهجه دار الطليعة

بيروت

(٥٩) د • محمد مصطفى حلمي : مقدمة تحقيق كتاب أحمد

حميد الدين الكرمانى راحة للعقل • دار الفكر العربى ١٩٥٢ ص ٣٣

- (٦٠) المرجع السابق ص ٣٣
- (٦١) أحمد سعيد الدمرداش : للحسن بن الهيثم دار الكاتب العربي القاهرة ٤ ص ١٢٢ ، ١٤٧
- (٦٤) قدرى حافظ طوفان : تراث للعرب العلمى فى الرياضيات والفلك دار الشروق ص ١٣
- (٦٣) د . على عبد الله الدفاع : العلوم البحتة فى الحضارة العربية الإسلامية مؤسسة للرسالة بيروت لبنان ط ٢٠ ١٩٨٣ ص ٢٢٣
- (٦٤) نفس المرجع السابق ١٢٥ : ١٢٦
- (٦٣) د . على عبد الله الدفاع : اسهام علماء العرب والمسلمين فى الرياضيات ترجمة جلال شوقى دار الشروق ١٩٨١ ص ١١٨
- (٦٦) د . ياسين خليل : منطق الحرانى فى التحليل والتركيب ، مجلة المجمع العلمى العراقى ج ٢ ، ٣ المجلد نيسان ١٩٨٢ ص ٣٠٨
- (٦٧) للمرجع السابق ص ٢٠٩ ٢١٠
- (٦٨) د . موسى الموسوى : فلاسفة اوربيون من ديكارت الى برنيسون
- (٦٩) د . أحمد عبد الحليم عطية : هل ديكارت فيلسوف عربى مسلم ؟ جريدة السياسة السودانية ١٩ ديسمبر ١٩٨٩

الفصل التاسع

الأخلاق الديكارتية

.

الفصل التاسع

الأخلاق الديكارتية

مقدمة :

قليلة هي الكتابات الأخلاقية في العربية عن « أبي الفلسفة الحديثة » إذا ما قورنت بالجوانب المختلفة في الفلسفة الديكارتية التي وجدت اهتماما كبيرا من الباحثين حتى ان أهم مؤرخي الاخلاق العرب لم يتناولوها بالقدر اللائم ولم يفيض في الحديث عنها بما يتفق وفلسفة ديكارت^(١) ونفس الأمر نجده في الكتابات الفرنسية والانجليزية عنه . فباستثناء رسائله الأخلاقية التي نشرها شيفالييه ودراسات اميل بوترو واسبنياس A. Espmas وجوهيه Gouhir ومنار p. Mesnard وهي دراسات قديمة نسبيا^(٢) وكتاب جون بلم Blom الذي قدم لنا فيه أخلاق ديكارت الفلسفية والسيكولوجية^(٣) مع مقدمة هامة ١٩٧٨ ، فاننا قلما نجد كتابات أخلاقية في الفرنسية والانجليزية عنه بحيث يبدو ديكارت وكأنه قليل الاهتمام بهذا المجال « فهو لم يخصص كتابا مستقلا في الأخلاق »^(٤) وتطرف البعض في القول بأنه لم يقدم نسقا أخلاقيا ولم يبدع في مجال الأخلاق . كما يرى كوبلستون ان ديكارت لم يؤسس علما أخلاقيا كاملا فهو لم يكن في موقف يسمح له بهذا . . وان قواعد الأخلاق المؤقتة التي قدمها أشعبه ببرنامج شخصي للسلوك وليست مذهبيا أخلاقيا^(٥) . وهذا ما نجده لدى فرانسو جريجوار في كتاب المذاهب الأخلاقية للكبرى حيث يرى أن ديكارت كان ميتافيزيقيا عظيم البطاقة ، لكنه لم يكن أخلاقيا مجددا^(٦) . ويرى أ.و.بن : « ان المؤلف العظيم للمنهج والتأملات لم يسهم بشيء في الأخلاق ، اذ قنع بأن يؤيد

النتائج العامة للفلسفة اليونانية وهي السمو الضروري للعقل على على الجسم والروح على الحس» (٧) • ومقابل ذلك نجد هناك بعض الأبحاث والدراسات التي تدور حول فلسفته الأخلاقية • وهي تغري بالفعل بمغامرة البحث فيها •

وازاء ذلك يجد الباحث نفسه أمام أحد أمرين : فأما أن يعترف بقلة رصيد ديكارت من الكتابة الأخلاقية وندرته ومن هنا لا مجال الحديث عنه كفيلسوف أخلاقي مثل كانت أو بنتام أو مل أو صاحب اهتمامات أخلاقية فهو لم يخص كتابا للأخلاق وإن كان قد كتب بعض أجزاء متأثرة هنا وهناك لا تصلح مذهباً أخلاقياً بل فقط قواعد أخلاقية مؤقتة ريثما ينتهي من عمله النظري ليتفرغ لتقديم الأخلاق التي تعد عند قمة العلوم وتاجها، أو - وهذا هو الموقف الثاني - وفيه يسعى الباحث لتلمس الجوانب الأخلاقية المختلفة ويجمع هذه الأقوال لينشئ فيها بناءاً أخلاقياً لديكارت الذي تتجاوز فلسفته التأملات والمبادئ ليقدم لنا في المقال قسماً خاصاً بقواعد الأخلاق ويخصص رسالة كاملة يغلب عليها الطابع الأخلاقي بالاضافة الى بعض الرسائل التي أرسل بها الى أصدقائه الملكة كريستينا ملكة السويد ، وصديقة ثسانو السفير الفرنسي لديها والأميرة اليزابيث التي شغلها موضوع الخير والسعادة والفضيلة وطلبت من الفيلسوف أن يكتب لها في ذلك (٨) • وقد تبني هذا الموقف غديد من المتعقبن في الفلسفة الديكارتية •

والحقيقة أن معالجة اخلاق الديكارتية في العربية على قلتها ، تحمل وجهة نظر أصحابها الى فلسفته ككل من جهة ويظهر فيها بوضوح متابعة الباحثين العرب لشرح ديكارت خاصة جيلسون سبواء أقرأوا صراحة بذلك مثل جميل صليبا (٩) • أو لم يقرأوا مثل بقية من كتبوا عن الأخلاق عند ديكارت • فهذه الكتابات لا تظهر جودة وإصالة بل تهدف في الغالب الى اكمال مذهب الفيلسوف الذي تحدث

فى : الشك والمنهج والنفس والله والعالم ، فهو ليس فيلسوف الكوجيتو والشك المنهجي والبرهان الأنطولوجى بل أيضا فيلسوف الانسان ، والحرية تحدث فى المجتمع وفى الاستطيقا وبالتالي الأخلاق . ومن هنا يخصص له البعض فصولا تتناول المشكلة الخلقية أو المذهب الأخلاقى أو الانسان^(١٠) .

يعرض له صاحب « الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها » حين يتناول معالم التفكير الأخلاقى فى العصور الحديثة ، ويبيّن عندما يتناول الاتجاهات الأخلاقية فى فلسفة القرن السابع عشر « غلبة النزعة العقلية فى فلسفة الديكارتيين »^(١١) وعلى ذلك سار من أشار الى الأخلاق عند ديكارت حيث يطلق على الأخلاق عند ديكارت النزعة ، أو الأخلاق العقلية على الرغم من تداخل العقل والارادة واقتسام الارادة والذهن للسلوك العملى والنظرى للانسان بل واتساع نطاق الارادة على العقل مما يطرح على الباحث عدة تساؤلات حول هل أخلاق ديكارت عقلية هى أم ارادية أم دينية ، وما معنى ودور كل منهم فى مجال الأخلاق ولأيهما الغلبة النهائية عنده وإذا كانت أخلاق ديكارت عقلية كما يطلق عليها فبأى معنى ؟^(١٢)

ينبغى الإشارة هنا - قبل عرضنا لما قدمه ديكارت - الى مسألة هامة وهى أن الأخلاق عند ديكارت سواء كانت مؤقتة كما قدمها فى « المقال فى المنهج » أو هى قيمة للعلوم كما وضع لنا فى « مبادئ الفلسفة » فهى تربط بالفلسفة الديكارتية ككل الذى يغلب عليها الطابع الدينى اللاهوتى ولا تقوم الا بالسند (الضمان) الالهى ، « فإلله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت »^(١٣) وان أبا الفلسفة الحديثة لم يجاوز الدين فى تأسيس مذهب الأخلاقى وان كان فى ظاهرة أنه أقامه على العقل وحده^(١٤) وبالتالي فإن العقل هنا كما أكد كثيرا من الباحثين هو أليبر ، للإيمان^(١٥) عقل (عقل كى أو من) بحيث يصبح القول بعقلية ، أو الهية الأخلاق الديكارتية قولاً متساوياً .

يضاف الى ذلك ان كثيرا من الباحثين يرجعون الأخلاق الديكارتية الى الرواقية مثلما فعل عثمان أمين^(١٦) على الرغم من أن هذا القول يحتاج الى كثيرا من النقاش حيث يرى البعض أنه لا علاقة بينهما^(١٧) البتة. الا ان ما يهمنا هنا ليس اثبات أو نفي تأثير الأخلاق الديكارتية بالرواقية لكن بيان بآى معنى تكون هذه الأخلاق رواقية . فاذا كان الطابع العام لمذهب ديكارت فى الأخلاق مطبوع بصفة خاصة بطابع المذهب الرواقى كما أوضح إميل بوetro - وتابعه عديد من الباحثين العرب - الا أنه بفضل العقل وصل الانسان الى كشف ما تصدر عنه قوانين الطبيعة من مبادئ حقه فصار من الواجب أن يستدل بمبدأ الرواقين القائل « اتبع للطبيعة » مبدأ أو حكمة أخرى « هي اتبع العقل الحق »^(١٨) ويرى البعض أن المخالفة هنا بين المبدأ الرواقى والمبدأ الديكارتي ليست الا مخالفة شكلية ذلك لأن الطبيعة عند هؤلاء هي مجموعة القوانين التى تسير الكون أو هي « الله » نفسه واذا كان الله هو الذى يقذف فى عقولنا نورا يهدينا سبواء السبيل فان اتباع العقل الحق هو اتباع الله فى نفس الوقت^(١٩) ومقابل هذه التفسيرات علينا تناول الكتابات الديكارتية فى الأخلاق من أجل بيان طبيعة ومكانة الأخلاق فى فلسفته على ضوء فهمنا لها .

مكانة الأخلاق فى فلسفة ديكارت :

لتحديد طبيعة ومكانة الأخلاق عند الفيلسوف الفرنسى علينا تناول نصوصه بنفسها . واذا عدنا الى كتابات ديكارت واستخدمنا عباراته فى « المقال فى المنهج » الذى يعيد فيه بناء الفلسفة من جديد فاننا نجده يؤكد على أهمية وضرة الأخلاق واستحالة الاستغناء عنها فلا يكفى قبل البدء فى تجديد المسكن الذى نقيم فيه أن نهدمه وأن نحصل على مواد العمارة وأن نكون قد وضعنا له البرمنم بعناية بل يجب أيضا أن يكون لنا مسكن آخر نستطيع أن نأوى اليه فى راحة أثناء العمل فى ذلك المسكن^(٢٠) . ان ديكارت هنا قبل

أن يعيد بناء الفلسفة وقبل تجديد العلوم لا يستطيع أن يدخل الأخلاق مجال الشك أو أن يعلق الحكم عليها أو أن ينتظر وريثها يتم له تأسيس العلم فهو لا يستطيع أن يحرم نفسه منذ الآن من أسعد حياة يقدر عليها (٢١). فالأخلاق هامة جدا في فترة الانتقال ، ومرحليا — عند ديكارت — يجب أن تكون هناك مؤقتا بغض قواعد الأخلاق . ومن الطبيعي ألا تكون هذه القواعد متعلقة بالمسكن القديم الذي يرمى إلى هدمه ولا الجديد الذي يهدف إلى بنائه بل هي أشبه بالايواء المؤقت أو أقل بدقة انها أتباع بعض العادات والأعراف والقواعد القديمة المتعارف عليها والتي لا تتعارض مع ما سوف يكون عليه بنائه الجديد . فهي تعبر عن مرحلة انتقالية اذا جاز التعبير أو هي قواعد مرحلية لم تكتسب بعد صفة العلم ولا نستطيع أن نصفها بالدوام ومن هنا تسميتها مؤقتة . وان كانت في حقيقتها كما أوضحنا ضرورية وهامة حتى وقت الانتقال إلى الفلسفة الجديدة .

ومع ذلك فقد اختلف الباحثين في بيان معنى مؤقتة هل هي غير دائمة وبالتالي فان هناك أخلاق أخرى جديدة ؟ وهل قدم ديكارت هذه الأخلاق الجديدة ؟ ولما لم يقدم ديكارت هذه الأخلاق ؟ . يبين لنا نجيب بلدي أن ديكارت حينما اتخذ بعض قواعد الأخلاق المؤقتة لم يكن غرضه في اتخاذ تلك القواعد انشاء علم أخلاقي أو مذهب انما توجيه عمله وحياته أثناء البحث وان هدف القواعد الأخلاقية عمل مؤقت ، شخصي فردي ليس الاء ولذلك فهو لم يعمل على اصدارها وصياغتها بعد بحث طويل في الطبيعة الانسانية أو في المجتمع وانما اتبع في ذلك أقرب المصادر إليه ، عقله السليم » فحملت تلك القواعد مع صفة الرزاة التي اتصف بها عقل ديكارت شيئا من روح التعاليم التي تلقاها وشيئا من الكتب الأخلاقية التي كانت شائعة في وقته (٢٢) . وقد بين الخضير في تعليقاته على المقال ماذا يقصد ديكارت بقوله قواعد مؤقتة — فمن المؤسف له أن الكثيرين فهموا من هذا التعبير أنه كان يتوى العدول عنها ، والواقع مخالف لذلك — إذ أنه يسميها مؤقتة

لأنه لم يكن قد انتهى من بنائه الهيكل للعلوم بعد وهو يرى أن موضوع الأخلاق في قمة هذا الهيكل واذاً لو أنه كتب شيئاً عن الأخلاق قبل ينتهي من كل العلوم لكان لسم هذا الشيء مؤقتاً • وتعتبر هذه القواعد مؤقتة أيضاً لأنها كافية للإنسانية قبل أن تبلغ علومها غاية الكمال • وقد كان ديكارت فيما يرى مترجم المقال على ثقة من أن ما بقى له من الحياة لن يتسع لتطبيقه منهجه على كل العلوم أي لتجديدها ولكنه مع ذلك كان شديد العناية بعلم الأخلاق حتى قال صديقه كليرزليه « أن نصيب الأخلاق من تفكيره كان أكبر الموضوعات نصيباً » (٢٣) •

ونجذ نفس النظرة الى هذه الأخلاق المؤقتة لدى فرانسوا جريجوار • فهذه القواعد لم تقصد لأن تكون أكثر من مجرد أخلاق مؤقتة بانتظار الأخلاق النهائية التي كان ديكارت يأمل استنتاجها من علمه ومن ميثاقتيقاه بعد اكتمالها • • ولكن هذه الأخلاق التتويجية (والتي لم يتح له سوى رسم خطوطها البدائية) تلتقى بشكل متطابق مع تعاليم « المقال عن المنهج » سوى أنها تستند في هذه المرة الى مفهوم عقلى عن الانسان (٢٤) مما يبين لنا نصيب الأخلاق في تفكيره منذ البداية كان نصيباً وافر من الاهتمام (٢٥) • كما يتضح من كتاباته المختلفة والتي يمكن أن نجدها في الآتى :

— القسم الثالث من المقال عن المنهج Discours on method

— التأمل الثانى والسادس من التأملات Meditations

— رسالة في انفعالات النفس The passions of Soul

— رسائله الى الأميرة إليزابيث والملكة كريستينا وصديقه شانو •
— بعض فقرات مقدمة مبادئ الفلسفة •

وهي التي سوف نعرض لها. ونعتمد عليها في بيان الأخلاق الديكارتية ونبدأ أولاً بما أطلق عليه الأخلاق المؤقتة :

الأخلاق المؤقتة :

علينا أن نعرض أولاً لقواعد الأخلاق المؤقتة التي يقدمها لنا ديكارت .
في القسم الثالث من المقال لبيان باي معنى تكون مؤقتة ثم علاقتها
بالأخلاق التي قدمها في كتاباته الأخيرة * وهذه القواعد التي عرضها
في المقال هي :

١ - أن يطيع قواعد بلاده مع المحافظة على الديانة التي أنعم الله
بها عليه ، وأن يتبع أكثر الآراء اعتدالا وللتى أجمع عليها أعقل الناس
الذين يعيش بينهم .

٢ - أن يكون أكثر ما يستطيع تصميما في أعماله ، ثابتا في سلوكه
متجنبيا التردد فيما يعزم عليه (٢٧) .

٣ - أن يغالب نفسه لا أن يغالب الحظ بان يغير من رغباته هو
لا أن يغير نظام للعالم حيث يعتقد باننا لا تقدر الا على أفكارنا
قدرة تامة .

ويلاحظ أن بعض الباحثين يرى أنه لا اختلاف بين هذه القواعد
المؤقتة والأخلاق النهائية التي يقدمها لنا ديكارت ويتفق على ذلك الدكتور
عثمان أمين الا انه يرى أن القاعدة الأولى منها لم يعد لها مسوغ أو
سبب للوجود ، مادام قد أصبح في مقدورنا أن نتخذ من للعقل اماما
وأن نستعيز عن التقاليد المرعية بالحقائق العلمية التي أقامتها
الميتافيزيقا (٢٧) ، الا أنه لا يمكن تقبل هذا القول خاصة اذا ما لاحظنا
أن هذه القاعدة تشتغل على معنيين . المعنى الأول يرى أن الدين هو
الأساس للجذرى للأخلاق عند ديكارت كما هو الحامل الأصلي لفلسفته
بأكملها فكان الأخلاق عنده تعطينا دليلا آخر على مدى تأسيس اللاهوت
لفلسفة ديكارت . والمعنى الثانى مستمد من قوله بضرورة اتباع الفرد
لقواعد العبادة للدين الذى نشأ وتربى عليه في وطنه فكان في هذا
المعنى يرى أن اعتناق الدين ليس أمرا عقليا بل اتباعي (٢٨) بينما القاعدتان

القاتلتان فمقدر لهما البقاء ذلك لأن فكرة الارادة المستقلة القوية تظل
ميداً أساسياً لدى ديكارت كل ما فى الأمر أن العلم يزودنا فى المستقبل
بوسائل للعمل كانت تتقصنا فى الماضى •

ويمكن القول أن هذه الأخلاق المؤقتة هى أخلاق عملية تدفع
للإنسان إلى اتمام واجباته التى تفرضها عليه مستلزمات الحياة اليومية •
وهذه الأخلاق المؤقتة هى ذاتها التى استقرت أخيراً لدى ديكارت
وتبناها أخلاقاً نهائية فكلما مؤقتة لا تعنى هنا أن هذه الأخلاق هى
لوقت من الزمن تترك بعده فى سبيل أخلاق أخرى « أن ديكارت لم
ينتخب أخلاقه المؤقتة عفواً » لقد استضاء بنور العقل الصافى الذى
أشرق من البدلية إلى النهاية على بناء الأخلاق الديكارتية لذا لم يتمكن
من أن يقطع الصلة القائمة بين نقطة الابتداء ونقطة الانتهاء « (٢٩)
فى « الأخلاق النهائية ما كانت لتعارض الأخلاق المؤقتة » (٣٠) • ومع
أن ديكارت لم يستطع وضع أخلاقه النهائية كما أخبرنا الخضيرى —
متابعاً هملان واميل بوترو (٣١) — ومع هذا فهو يعتقد أنه لو أتم
ديكارت مذهبه فى الأخلاق لما نقض ما كتبه فى المقال (٣٢) •

وقد دفع قول ديكارت بهذه القواعد العملية قبل تقديم أخلاقه
المرتبطة إلى الربط بينها وبين الأخلاق عند القدماء ويعقد كثير من
الباحثين المقارنات بين ديكارت والفلاسفة اليونان (٣٣) حيث يخصص
عثمان أمين فصلاً هاماً لبيان أثر الرواقية على ديكارت فهو يعرض
فى رسائله إلى الأميرة إليزابيث تصريحاً لنظرية سينيكا فى الخير
الأسمى (٣٤) ويذكر مذهب زينون فى موضوع السعادة (٣٥) • ويبين عثمان
أمين أن نظريته فى الحرية الانسانية قائمة على الحكم وأنها تذكرنا
بمحاولة كروسيوس الرواقى حين أراد أن يوفق بين القدر وحسرية
الاختيار (٣٦) ويبدو ديكارت متأثراً أثراً ظاهراً بالرواقية فى كتابه انفعالات
النفس (٣٧) ولعله أقرب ما يكون إلى الرواقيين حين يعرض لآراء العوام
فى الحظ واعتقاداتهم بحصول الأشياء بالصدفة فينكروها ويفنيها (٣٨) •

وليس أدل على الأثر الرواقى من القاعدة للديكارتية المشهورة التى أخذ الفيلسوف بها على عاتقه أن يسعى للتغلب على هوى النفس قبل التغلب على الخط وأن يبذل جهده فى تغير رغباته بدلا من تغير نظام العالم (٣٩) . وجملة القول أن ديكارت عبر فى أخلاقياته عن طائفة من الآراء الرواقية .

ويخفف البعض من هذا التأثير الرواقى فالطابع العام لمذهب ديكارت الأخلاقى مطبوع بطابع المذهب الرواقى . وان كان هناك مخالفة بين المبدأ الرواقى والديكارتى فهى شكلية وان كان هناك اختلاف فيظهر فى موقف كل منهما من الانفعالات والأهواء والشهوات فيما ترى الرواقية أمانتها يرى ديكارت تنظيمها والسيطرة عليها (٤٠) .

ويرفض الخضيرى ذلك التأثير ، فالرأى المشهور هو أن ديكارت رواقى فى أخلاقه لكننا نرى رأى هملان الذى يقول انه ليس رواقيا . كما يذهب الى ذلك كثرة أهل الرأى . ويبين لنا مترجم المقال فى المنهج انه صاحبه يختلف عن الرواقين فيما يأتى :

— يقول الرواقيون بالجبر المطلق ونفى حرية الارادة بينما يثبت ديكارت حرية الارادة ، بل ان الارادة عنده مترادف الحرية .

— ان الرواقين يرون ان المرء يروح تحت قوى الوجود وهم يعتبرون كل لذة حسية تراخيا وضعفا بينما يتفاعل ديكارت بالشهوات ويكثر التصريح بما فيها من خير .

— لن فلسفة الرواقين هى فلسفة استسلام بينما يدعو ديكارت فى القسم السادس من المقال الى فلسفة تجعلنا سادة الطبيعة وأربابها (٤١) .

وقضية تشابه بعض عناصر أخلاق ديكارت المؤقتة مع للرواقية أو غيرهم من القدماء ترتبط بشكل عام بموقف ديكارت من فلسفة القدماء الذى اعتبر ما قدمه من فلسفة تجاوزا لها . فقد

وعبد ديكارت بتقديم نقد ودخض للفلسفة المدرسية أو الفلسفة القديمة لكنه رأى أن مجرد تقديم فلسفته الجديدة كحل بأداء هذه المهمة ومن هنا اكتفى بنشر كتابه « مبادئ الفلسفة » الذي يقدم لنا فيه فلسفته الخاصة متميزة ومنفصلة — كما يرى — عن الفلسفة التقليدية وبديلا عنها • وكتب يقول : « لقد عدلت عما كنت انتويته من نقض تلك الفلسفة — أى المدرسية — لأنى أرى أن مجرد نهوض فلسفتى يقوض للفلسفة المدرسية تقويضا لا يحتاج بعده الى نقد آخر » (٤٣) فقد قنع ديكارت بنشر كتابه « مبادئ الفلسفة » متوخيا فيه أن يبسط مذهبه على ترتيب خاص يجعل تعليمه ميسورا • وإذا كان « المبادئ » هو العمل الذى يقدم لنا فيه مذهبه متسقا فهو يحدد لنا فى نفس الوقت تصوره لمكانة الأخلاق وعلاقتها بفلسفته ويهمننا أن نتابع ديكارت فى تصوره لعلم الأخلاق وعلاقته بالعلوم الأخرى ومنزلته داخل تصوره العام للعلوم •

لقد شغلت ديكارت فكرة وحدة العلم أو العلم الموحد ، فالعلم واحد والفلسفة واحدة • لكنها لسهولة التعليم تنقسم عدة أجزاء : أولا الميتافيزيقا التى تشمل مبادئ المعرفة التى من بينها بيان صفات الله ولا مادية النفس • ثم الفيزيقا التى تأتى بعد ايجاد المبادئ الصحيحة للأشياء المادية ثم تتناول بالتخصيص طبيعة البنيات والحيوان والانسان وأخيرا تأتى العلوم المتخصصة التى تهدف الى نفع الانسان • ومن هنا جاء تشبيه الشجرة أو تصنيفه للعلوم الذى قدمه فى « مبادئ الفلسفة » ليقدم لنا النسق المتكامل الذى يوضح فهمه لها • وقد استخدم هذا التشبيه لبيان التفسيرات المتعددة لفلسفة ديكارت (٤٣) وهو أيضا يصلح تماما لتوضيح ما نحن بصدده : من تحديد لعلم الأخلاق طبيعته ودوره ومكانته وتعريفه ووظيفته وعلاقته بغيره من العلوم فى هذه المرحلة التى يطلق عليها عديد من الباحثين المرحلة العلمية فى كتابات ديكارت وهذا موضوع الفقرة التالية :

الأخلاق قمة العلوم :

يعرف لنا ديكارت الفلسفة في بداية كتابه « المبادئ » من خلال رمز أو تشبيه الشجرة الذى يرى فيه أن الفلسفة مثل شجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزيقا والفروع التى تخرج من هذا الجذع هى جميع العلوم الأخرى التى ترجع الى ثلاثة علوم كبرى : هى الطب والميكانيكا والأخلاق ، وأقصد بالأخلاق الأرفع والأكمل التى تفيد معرفة تامة بالعلوم الأخرى ولذلك كانت هى أقصى مرتبة من مراتب الحكمة . . . ومن حيث أن المرء لا يجنى للثمرات من جذور الأشجار ولا من جذوعها بل من أطراف فروعها فكذاك أكبر منفعة للفلسفة تعتمد على أجزائها التى لا يستطيع تعلمها الا آخر الأمر » (٤٤) .

يعنى هذا ان ديكارت يضع الأخلاق فى قمة العلوم ويجعل منها تاج الفلسفة حسب تصوره الكلى الشامل لها ، فالفلسفة نسبق متكامل وبناء عضوى متحد تأتى فى بدايته الميتافيزيقا التى مهمتها تزويدنا بالمبادئ الأولى للأشياء والفيزيقا التى تطبق هذه المبادئ على تفسير الظواهر المختلفة فى العالم الخارجى ومن الفيزيقا يشتق علمين ذل طبيعة عملية هما الطب والميكانيكا ومن هذا الأساس كله تنتج الأخلاق التى تعد قمة العلوم والمرتبة النهائية للحكمة . فقد كانت الأخلاق كما قدمها ديكارت فى المبادئ هى لل غاية ، والهدف الأسمى والمرتبة الأعلى من النظر العقلى ، فللفلسفة غاية عملية . لقد سئم عقم الفلسفة المدرسية وبعدها عن الحياة العاملة وإيقن أن الفلسفة يجب أن يكون لها غرض عملى ، يجب أن يفيد منها الإنسان فى اصلاح معاشه « وقد تبدو لأول وهلة على فلسفة ديكارت صبغة نظرية لكن الحقيقة ان ديكارت لم تفارقه المشاغل العملية أبدا . . . وكان دائم العناية بالأخلاق » (٤٥) ويخبرنا الباحث الجوانى الذى صحب ديكارت صحبة اثنتاس وتعاطف ان ديكارت « يرى أن الخير الأسمى اذا نظر اليه بالنور الفطرى نور الايمان شبيها سوى معرفة الحقيقة عن طريق عطلها الأولى أغنى الحكمة التى تدرسها الفلسفة » (٤٦) .

يتفق الخير مع المعرفة والفضيلة مع العلم وتصبح الأخلاق هدف الفلسفة وغايتها « فالفلسفة ضرورية لأصلاح عقولنا ولإهداية حياتنا إذ ترشدنا إلى ماهية « الخير الأسمى » والخير الأسمى لكل واحد عبارة عن التصميم على فعل الخير وما يحدثه ذلك من رضى فى النفس ولست أرى غيره خيراً يعدله فى جلال قدره »^(٤٧) .

وإذا كان هذا تصور ديكارت للفلسفة وعلومها المختلفة ومكانة الأخلاق فيها وموضوعاتها وأقسامها التى تأتى فى قممتها الأخلاق فماذا قدم من هذا المشروع الضخم وهل أنجزه بالكامل وما هى عناصر هذه الأخلاق التى جعلتها ثمار المشروع للعلمى الذى حددته لنا فى المبادئ وهل استطاع العلم أن يحدد له قواعد الأخلاق أم لم تسعفه إمكانياته التجريبية لتحديد معالم مذهبه الأخلاقى .

يبدو أن للخطبة التى حدد لنا ديكارت معالمها فى تقديمه لمبادئ الفلسفة لم يطبقها فى الكتاب فقد كان فى نيته أن يجعل عمله فى ستة أجزاء هى : مبادئ المعرفة ، مبادئ الأشياء المادية ، السماء ، الأرض ، النبات والحيوان والانسان « ويبدو أنه لم ينجز الجزئين الأخيرين بسبب قلة ما لديه من التجارب كما يخبرنا فاكنتى بالأجزاء الأربعة الأولى التى تشمل الميتافيزيقا والفيزيقا المؤسسة عليها .

يقول ديكارت قسمت الكتاب أربعة أجزاء يحتوى الأول منها على مبادئ المعرفة وهو ما يمكن أن يسمى الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا والأقسام الثلاثة الأخرى تحوى أعم ما فى الفيزيقا ، اعنى تفسير القوانين الأولى ومبادئ الطبيعة^(٤٨) . أى أنه لم يقدم لنا عمله متكاملًا فمزال المذهب ناقصاً مجترأ ويشعر ديكارت بهذا ويعترف به ويحدد لنا ما ينبغى عمله ، ويضيف : « لكى انهض بهذا المشروع وامضى فيه حتى غايته ينبغى فيما يلى أن أفسر كذلك طبيعة كل واحد من الأجسام الأخرى الموجودة على الأرض ، اعنى طبيعة المعادن والنبات والحيوان

وخصوصا الانسان ، ثم يجب أن أبحث بحثا دقيقا في الطب والأخلاق
ولميكانيكا . . هذا ما ينبغي أن أعمل لكي أعطي للناس بناء للفلسفة
تامبا « (٤٩) » .

وإذا كان ديكارت لم يقدم لنا في كتبه النسقية هذا العرض
للأخلاق باعتبارها قمة العلوم فإن هناك محاولات لتلمس عناصر الأخلاق
الديكارتية في كتاباته المتأخرة ومراسلاته ، خاصة في كتاب « انفعالات
النفس » ورسائله الى الأميرة اليزابيث والمملكة كريستينا ملكة السويد
وصديقه شبانو سفير فرنسا لديها . وقد أطلق على هذه الكتابات
اسم « الأخلاق النهائية » والتي تتصف بأنها تمثل غاية الفلسفة
كما تصورهما ديكارت من جهة وتقوم على العلم من جهة ثانية ، وأنها آخر
كتابات ديكارت . ان الأخلاق التي تلى الطب في ترتيب العلوم القائمة
على الفيزيكا والذي تدرس الانسان في توجهه نحو السعادة والفضيلة
تفترض معرفة تامة بسائر المعارف ، تفترض معرفة بالميتافيزيكا بما أن
للا انسان نفس ، وان جميع اليقينيات متوقفة على للنفس ثم يفترض
الفيزيكا وعلوم الطب والميكانيكا التي تقوم عليها باعتبارها الانسان
نفس متحدة بجسم وان سعادة الانسان تقوم على عدة لأشياء في
مبدئها صحة للجسم وان ضمان هذه لا يتم الا بفضل معرفة تامة
لتركيب الجسم والاستجابات المختلفة . وان صح ان الأخلاق تفترض
المسما كاملا بسائر المعارف والعلوم صح الا يبلغ الفيلسوف تمام هذا
العلم الا عندما يتقدم في مختلف دراساته وتجاربه وعندما يتوطد
يقينه الميتافيزيقي توطدا نهائيا لذلك كانت محاولات ديكارت في ميدان
الأخلاق آخر محاولاته الفلسفية (٥٠)

ونلاحظ أن ديكارت — لأسباب واقعية محددة (٥١) — قد شرع
في سنبى حياته الأخين في انشاء فلسفة أخلاقية وان كان كما أوضحنا
لم ينقه من صياغتها صياغة تامة فمن الواضح انها كانت تحمل في نظره
طابعا غير قواعد الأخلاق المؤقتة . وقد بين نجيب بلدى الطابع المزدوج

لذلك الأخلاق فهي من ناحية لم تكن مؤقتة سواء قصدنا بذلك انها لم تكن مرتبطة في معناها بالوقت الذي كان يحقق فيه ديكارت مشروعاته العلمية أو أنها التزمت الشروط العلمية والفلسفية التي لا بد من توافرها في قواعد أخلاق نهائية ، وانها من ناحية أخرى لم تكن فردية بل كانت تحمل صفة الكلية ، صفة للعموم للتي لا بد أن تحملها الأخلاق الانسانية الصحيحة^(٥١) ويمكن بيان ذلك على الوجه التالي :

يتضح لنا مما سبق — في كتاب مبادئ الفلسفة — أن معرفة الفلسفة للصحيحة والفيزياء الحق معرفة تامة يتيح لنا بيان مبادئ الأخلاق التي موضوعها توجيه أفكارنا وأعمالنا على الوجه الملائم للوصول الى السعادة والسبيل الى هذه السعادة ، هو العمل وفق مبادئ العقل ، ومن هنا فالمبدأ الأول الذي تظهره لنا فلسفة الأخلاق هو ان نسلك تبعا لشروط للعالم الذي خلقه الاله الكامل . والمبدأ الثاني الذي تعلمنا اياه الميتافيزيقا هو أن نفوسنا روحية خالصة ولأنها متميزة عن الأبدان . وكما أن كمال الله هو أساس الثقة به في علم الأخلاق ومرجع قوانين الحركة في علم الطبيعة فكذلك التمييز بين النفس والجسد هو أساس لآلية الكلية في الطبيعة وأساس التجرد من الخيرات الدنيوية في عالم الأخلاق .

ولا يكفي بالنسبة لديكارت أن نقول ان الطريقة الوحيدة للمؤدية الى السعادة هي اخضاع أعمالنا لحكم العقل . فهذا هو المبدأ العام بل علينا دائما توخي كيفية تدبير أفعالنا الجزئية ومن هنا علينا معرفة قواعد هذه الأفعال خاصة ان هناك أمر يشوش على الانسان معرفة الطريق الذي يجب عليه سلوكه وهو التردد فالفرد المتردد لا يعزم على شيء لأنه لا يرى بوضوح ما ينبغي له فعله وغالبا ما يستسلم في النهاية للمصادفة والاتفاق حتى لذا تبين لنا خطئه اضطرب اضطرابا شديدا فيأسف ويندم على فعله ومن هنا تنتابه الهواجس وتضطرب حياته . والطريقة الفعالة لعلاج ذلك هي التفكير في الأسباب التي

تحول بيننا وبين معرفة الطريق الذى علينا اتباعه. هذه الأسباب
هى الشهوات أو الانفعالات فهى تحول بيننا وبين تقدير الحوادث حق
قدرها فتظهر لنا الخيرات والشرور على غير ما هى عليها إلا أن الأخلاق
الصحيحة تشفيننا من هذا للتوهم فتحدد لنا الانفعالات وتجرفها أو
تعدل تأثيرها فينا .

وإذا كان البحث فى علاج الانفعالات بمثابة « العلة للناسبة »
لتأنيث فلسفة ديكارت الأخلاقية ونموها عرفنا أن يكون لعلم الطبيعة
منزلة كبرى فى لأخلاق لا لأن الإنسان جسم ولا لأن الأخلاق وسيلة
اخضاع الجسم الإنسانى بل لأن النفس مرتبطة بالبدن وعن طريق
البدن بالأجسام الخارجية ، وعن طريق السيادة على البدن بتويع
خاص ، سيادة يسمح بها المنهج ويسمح بها العلم الطبيعى تستطيع
النفس أن تسيطر على الانفعالات وعلى ميدان اتحاد النفس بالبدن
أى على الميدان الإنسانى كله وعن طريق تلك السيادة يمكنها الاتجاه
نحو السعادة .

فالأخلاق العلمية النهائية ، التى لم يتح لديكارت سوى رسم
خطوطها البدائية فى رسائله وكتاب الانفعالات تلتقى بشكل متطابق
مع ما جاء فى المقال فى المنهج مع فارق هو أنها تستند الى مفهوم عقلى
وعلمى عن الإنسان . ومن المعلوم أن الإنسان عند ديكارت مؤلف من
آلة حياتية بيولوجية من « جوهر مفكر » منفعل بالنسبة لبعض وظائفه
(الأهواء .. الاحساسات) لكنه فاعل من حيث كونه ارادة (قدرة
لا متناهية) ويسود بين هذه « الروح » وذلك للجسد تفاعل مستمر
ووحدة شاملة مستعصية على الإدراك .

ونتيجة ذلك فإن الأخلاق ، وهى ليست فن القضاء على الأهواء
والانفعالات (الاعجاب .. الحب .. الحق ..) بين فن استخدامها
من أجل تدعيم الأفكار والسلوك الملائم للفرد ، تجد نفسها فى الأخلاق
أمام طريقين :

— التأثير على الأهواء والانفعالات عن طريق للجسد نظرا لوجود
تفاعل .. وهذا مصدر الأهمية الأخلاقية لـ « للطب » .

— التأثير عليها عن طريق الإرادة [« فاما أن تركز هذه اهتمام
للعقل على الأشياء المغايرة لتلك التي تولد الأهواء والانفعالات التي
ينبغي القضاء عليها ، أو أن تجعل الجسد يتخذ مواقف تتنافر مع
الهوى السيئ ، أو أن تفيد من تداعى الأفكار لكي تحمل الهوى على
تغيير موضوعه » .. كما قال برييه] ويشترط في هذه الممارسة
الحرية في الواقع أن تتم وفقا للعقل ، هذا العقل الذي يجب تعريفه بأنه
اتجاه نحو وعى يزداد وضوحا باستمرار للمحل الذي يشغله الفرد
في (للوطن ، الانسانية ، الكون ، الاله) ونحو عاطفة حب وطاعة
للنظام الالهي تزداد عقلانية باستمرار (٥٢) .

وعلى ذلك يمكن القول أن أهداف كتابات ديكارت الأخيرة وفي
مقدمتها « انفعالات النفس » هي أن يوضح لنا كيفية سيطرة الانسان
على الانفعالات ، وهذه السيطرة تتم عن طريق ارادة الكائن العاقل
وهي لمرادة حرة لا سبيل الى قهرها فالانسان قادر بارادته وبالمران
الذي يمارس به هذه الارادة أن يناضل شهواته وانفعالاته مباشرة .
وهو في هذا بحاجة الى ضرب من للسياسة واللباقة من أجل أن
تتم له السيطرة على طبيعته أولا قبل أن يمتد بافقة للسيطرة على
العالم . وهذه السيطرة على طبيعته مناطها الإرادة الانسانية
المسترشدة بنور العقل هنا نتحول عن العقل الى الارادة ويقتررب ديكارت
من مين دي بيران .

ان الارادة هي الصفة الوحيدة التي تجدد الانسان . وهناك
طرق ارادية تتمكن النفس بها من أن تقضى على الأهواء السلبية وهي :

أولا : الارادة تستطيع النفس أن توقف نتائج العمل الجسمي
في الجسم ذاته مثلا أن الضرب في حالة الغضب نتيجة طبيعية فنحن
قديرون في هذه الحالة أن نمنع أنفسنا عن الضرب لا عن الغضب .

ثانيا : بالارادة تستطيع النفس أن تغير حركة الغدة الصنوبرية
فيغير اتجاه الأرواح الأحيائية موقظا فينا هذا الفعل هوى جديدا
وهوى معاكسا للهوى الذى لريد أن تحاربه .

ثالثا : ان الرابطة الكائنة بين الفكر والجسم هى رابطة قوية للغاية ،
فاذا استطعنا أن نجتمع بين فكرة من الأفكار وبين عمل جسمى ما بحيث
يعتاد احدهما الآخر لايد للعمل الجسمى من المظهر عندما تبرز هذه
الفكرة . بالعبادة نستطيع أن نغير النظام الطبيعى للخاص بالأهواء
فتقلب رأسا على عقب الرابطة القائمة بين الجسم والنفس . وهذا
الترويض النفسى الذى أرلده ديكارت احدى الوسائل الفعالة لبلوغ
السعادة (٥٣) .

الطريقة الوحيدة اذن للقضاء على الانفعالات والأهواء السلبية
والوصول الى السعادة هى الارادة ، وهى فى متناول كل انسان مهما كان
زمانه ومكانه وكما ان العقل أعدل الأشياء قسمة بين للناس فى ميدان
النظر فان الارادة هى الصفة الوحيدة التى تحدد الانسان فى ميدان
العمل . وتظهر أهمية الإرادة ودورها فى سيكولوجيا ديكارت
للفسيولوجية التى يقدمها لنا فى « انفعالات النفس » التى تعبر عن
المرحلة النهائية لمذهبه الأخلاقى أو الأخلاق العلمية .

الأخلاق النهائية العلمية

يربط ديكارت ربطا وثيقا بين السيكولوجيا والفسيولوجيا بين
النفس والجسد ويتير باستمرار الى نوع من الاتحاد بينهم ويؤكد
تأثير كل منهما على الآخر ويظهر ذلك بوضوح فى « رسالة فى انفعالات
النفس » ومن هنا ضرورة دراسة الانفعال وأنواعه وطرق السيادة
عليه ، فدراسة الأخلاق عند ديكارت ترتبط بالبحث فى هذه
الانفعالات (٥٤) .

ويستخدم لفظ الانفعالات Passions ليدل على حالات انفس الوجدانية التي تشمل مشاعر : الحب والكراهية ، الميل والنفور . الحزن والسرور . ويرى للبعض أن ديكارت يوحد بين معنى الانفعال passion ومعنى الادراك perception حيث يشير الى المدركات أو للمشاعر التي تحدث للروح وترتبط بهما وتسيبها حركة الأرواح الحيوانية^(٥٥) ، إلا أن الانفعالات تمتاز من بين الادراكات بانها مع صيورها في النفس عن الموضوعات الخارجية وعن البدن مرتبطة بحياة النفس ارتباطا شديدا ويتم اتصال النفس بالبدن عن طريق الدوران الدموي حيث ينتقل أدق أجزاء الدم في سرعة من المخ عندما يتلقى تأثير الأجسام الخارجية وإلى المخ الذي يستجيب إلى تأثير تلك الأجسام عن طريق العضلات . وللمقصود بالمخ الغدة الصنوبرية التي هي مركز تلقي التأثيرات والاستجابات .

ويمثل نجيب بلدي بين الانفعال واللذة عند ديكارت فاذا كان للانفعال علامة على اتحاد النفس والجسم ، ومظهر من مظاهر اهتمامنا بالموضوعات الخارجية في علاقتها بالنفس لذلك كانت وظيفة الانفعال معادلة لوظيفة اللذة والألم . فكما أن اللذة والألم علامتان على خير أو شر يصيب الجسم فالانفعال علامة على أمر يعنى للجسم . ويعنى أكثر منه الانسان من حيث هو جسم متحد بنفس^(٥٦) .

فالانفعالات هي الحسالت الوجدانية التي يسببها الجسم وهي أثر من آثار لاتحاد النفس بالجسم وقد تكون سلبية أو ايجابية وهي تكون ايجابية في حالة الإرادة وسلبية في حالة الإدراك وترتبط الانفعالات بالرغبة ومن الأمثلة على ذلك أن لانفعال مثل الخوف يدفع النفس إلى الرغبة في الهرب ، والشجاعة تدفعها إلى الرغبة في المراك .

وقبل أن نعرض لكيفية السيطرة على الانفعالات نشير إلى تقسيمها ديكارت لها إلى أولية Primitive passions ومركبة Complex passions وتتحدد الأولى في انفعالات التعجب

الحب والكراهية ، السرور والفرح الحزن ، والرغبة ، أما النوع الثانى (المركبة) فهي تتكون من انفعال أو أكثر من الانفعالات السابقة وأهم هذه الانفعالات : الأمل الذى ينتج عن الفرح والرغبة ، والخوف ، الإرداء والتقدير ، الاحترام ، للغضب الرضا عن الذات ، التواضع . وكما تنقسم الانفعالات الى بسيطة ومركبة تنقسم الى ظاهرة وباطنة الأولى التى تظهر مصحوبة بعلامات جسمية والثانية التى تكمن فى النفس وتكون داخلية نعبّر عن فكر خالص غير مرتبط بالجسم (٥٧) .

وبينما ترى اتجاهات فلسفية ان الانفعال خطر وضرر على النفس الانسانية كما نجد عند سقراط افلاطون والكلية والزواقية ومن هنا ينبغى أن تبعد وأن يحكم العقل فقط فان رأى ديكارت لم يكن بهذا التشديد فى الانفعالات فهى أشياء حسنة للنفس والبدن وما علينا الا تنظيمها وتجنب انحرافها . ومن هنا فهو قريب من رأى ارسطو ويقوم علاج الانفعالات عند ديكارت على أساس الانفعال ذاته وعلى معرفة نشأته فى حياتنا حيث يقوم على معرفة القوانين التى نخضع لها جسم الانسان كجسم من أجسام العالم وعلى معرفة العلاقات المستمرة فى التجربة بين أحوال النفس وأحوال البدن فالأبدان منها الصحيح للمعافى ومنها المريض الضعيف ومرض البدن يؤثر على صحة النفس باعتباره العلاقة بينهما وإذا كانت سيطرة النفس على الانفعالات تتم من خلال سلطة النفس على هذه العلاقة فان المهم هنا هو معرفة الخير اللازم للانسان من حيث هو نفس متحدة بالبدن (٥٨) .

ومن يسلم بالعلاقة المتبادلة بين النفس والبدن يعلم أن هدف الانسان هو مقاومة الانفعالات الضارة وبلوغ الرضا النفسى (العقلى) الذى يعتمد على الارادة والاستجابات الفسيولوجيا ومن هنا كان اللطب مدخلا للسعادة . ولما كان مصدر الانفعال كما أوضحنا النفس والبدن فان السيطرة عليه تكون بالارادة والجسم معا . وهناك مستويين للتعامل مع الانفعال أو وسيلتين لعلاج الأولى مبدئية وفيها يكفى تعويم حركات أو أفكار معينة للتخلص منه ، أو لإجلال انفعال آخر

مكانه وهي تصلح في بداية الانفعال لكنها لا تجدى حين تتحد الرغبة بانفعال معين ، ذلك لأن امتزاج الرغبة بالانفعال يجعلها تقود الى السلوك والعمل فهي لا تقف عند مستوى الأحاسيس والمشاعر ولا تكتفى بالحب أو الكره انما تتعدى ذلك الى الميل والانجذاب والنفور والابتعاد بل كثير ما تقوم بأعمال من أجل لرضاء وسعادة من تحب أو ايذاء من تكره .

لذلك كان علم الأخلاق يهدف الى السيطرة والسيادة على الرغبات أكثر من السيطرة على الانفعالات أو للسيادة على الأولى عن طريق السيادة على الثانية ، وأساس ذلك هو التميز بين ما ينبغى الرغبة فيه وما لا ينبغى الرغبة فيه أو بين ما يتوقف على لرادتنا وحريتنا وما لم يتوقف على حريتنا ، ومن المسلم به انه ينبغى لنا أن نرغب فى كل خير نستطيع الحصول عليه الا أن المهم أن نعرف ذلك الخير للأسمى الذى يؤدى الحصول عليه الى للفضيلة والسعادة ولا قيمة لمعرفتنا فى ميدان الأخلاق أن لم تؤد الى ذلك الخير للأسمى الذى فيه سعادتنا وفضليتنا . فالمهم فيما يتعلق بالسيادة على الرغبات أن نتبين حدود عملنا وأن نحفظ بمجال حريتنا ، لعلنا نهتدى بفضل ذلك الى الخير للأسمى الذى نسعى اليه والذي نتحقق فيه سعادتنا وفضليتنا . وهذا الخير للأسمى فى نظر ديكارت لا يكون غريباً على انفعالاتنا باعتبار أن ذلك علامة على صحة الانسان وقوته واهتمامه بالحياة .

ويوضح ديكارت فى نهاية « رسالته فى انفعالات النفس » انه لا يوجد سبب للخوف من الانفعالات لأنها فى جوهرها حسنة ، المهم أن نحذر الافراط فيها والاستخدام للخاطيء لها والطريقة المثالية للسيطرة عليها أن نتعلم كيف نوجهها حتى نقلل الشرور الناجمة عنها . وبالتالي نستطيع للحصول على الخير فالانفعالات المعتدلة أو الطيبة تجعلنا نبلغ الخير الأسمى .

تعقيب على الأخلاق الديكارتية :

بيدو ديكارت فيلسوف العقلانية ورائد الفلسفة الحديثة الذى

أبدع فى المنهج وفى العلم ، تقليدى فى مجال الأخلاق والسياسة والاجتماع وذلك لانه نظر الى الحكمة نظرة القدماء خاصة الرواقية وظل رغم ما رددته فى كتاباته ورسائله وثيق الاتصال بالماضى ففى مجال الأخلاق نجد آراء ديكارت المفكر الجرىء مشبعة بالروح السقراطية وبالنزعة الرواقية بل بالتفكير القديم كله ، وذلك الذى يعتبر السعادة القصوى والخير الأسفى فى هدوء النفس وطمأنينة الروح • كما يلاحظ ابتعاد تفكير ديكارت عن الأخلاق المسيحية المعروفة فى عصره وقوله بضرورة العناية بالنفس وبأهوائها وانفعالاتها وتأكيد على وجوب العناية بالطب والأساليب الطيبة التى تتيح للإنسان التحكم فى انفعالاته •

ورغم أن ديكارت أراد أن يبعث المبدأ السقراطى بأن الفضيلة علم الا أنه لم يستطع أن يوفق بين ذلك وبين موقفه المعرفى القائم على الشك لذلك فهو يعود الى القول بالخضوع للمشيئة الالهية بدلا من القول بحرية الرأى والعمل بحيث يظهر موقف ديكارت المحافظ فى الأخلاق • لذا نجد الدكتور عادل العوا يأخذ على ديكارت العودة الى آراء القدماء والميل الى عدم التجديد فى مجال الأخلاق فالأخلاق المؤقتة لا تعالج شروط السعادة بذاتها بل تقرر قواعد الحياة العلمية بالاستناد الى مبادئ الاعتدال وثبات الارادة والتواكل الاجتماعى • وهى لا تختلف عن حكمة القدماء « كما تتصف هذه الأخلاق » الناقصة « بصبغة رواقية عملية بالدرجة الأولى فان ابن خلاق « النهائية » تتصف بصبغة لاهوتية من النوع الارادى • وهى لا تتضمن أية نظرية أصيلة واضحة » (٥٩) •

ومع أننا نتفق فى القول بمتابعة ديكارت للقدماء الا أن وعيه بتقدم العلم فى عصر وظهور النزعة الفردية جعله يفسح المجال للجبرية الانسانية من جانب ولا يتشدد — باعتباره فيلسوفا عقلانيا — فى موقفه من الانفعالات فموقفه منها يقربه الى حد ما من الفلاسفة الاراديين أو قل الوجوديين •

هوامش وملاحظات ومراجع الفصل التاسع

(١) د. محمد عبد الرحمن مرجبا : المرجع في تاريخ الأخلاق ، جروسن بروس ، لبنان ١٩٨٨ ص ١٥

(2) Descartes R., letters sur la Morale; Correspondance avec la princeme Ellisabeth, chanut, , et le Reine Christine Texte rovu et présente par J. Chevalier .

— L. Boutroux « Du rapport de la morale à la Science dans la philosophie Cartésienne » Revue de Metaphysique 1896.

— A. Espinas : Descartes t la marale . Paris 1925.

— Gouhier : Descartes et la morele, Revue de Metaphiyique

— P. Mesnard : Essai sur la morale de Descares, paris 1935.

(3) Blom, John : Descartes . his Moral philosoply and psychology, Trans with Introd. and Concebtual index by j. Blom. The harvard pres 1978.

(٤) توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ط ٣ دار النهضة العربية القاهرة ١٩٧٦ ص ١٥٥

(5) F. Copleston : P History of philosoply vol. (4) The Neuman pres. westminter 1961. p

(٦) فرانسوا جريجوار : المذاهب الأخلاقية الكبرى ترجمة قتيبة المعروفى ، منشورات عويدات بيروت لبنان ١٩٨٤ ص ٥٠ — ٥١

(٧) أ. و. و. تن : تاريخ الفلسفة الحديثة ترجمة عبد الرجيم عبد المجيد مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ص ٦٢

(٨) هذا موقف عثمان أمين الذى يخبرنا فى الفصل الذى خصه لذهب الأخلاق عند ديكارت ، انه تتويجا للفلسفة الديكارثية

كان من اللازم ظهور أخلاق نهائية • وإذا كان الفيلسوف قد رنحل عن هذا العالم قبل أن يتاح له أن يكتب هذه التتمة المنطقية لمذهبه ، فان الباحث « للجوانى » أى الذى يصحب ديكارت صحبة تعاطف واقتناس يستطيع أن يهتدى الى عناصرها المتفرقة فى كتاب « انفعالات النفس » وفى كثير من رسائله الى الأميرة « اليزابيث » والى الملكة كريستين والى شانو سفير فرنسا لدى هذه الملكة « د. عثمان : ديكارت ط ٧ ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٦ ص ٢٢٦ •

(٩) يخبرنا جميل صليبا بذلك فى مقدمته للمقال فى المنهج أثناء حديثه عن فلسفة ديكارت الأخلاقية حيث يصرح لنا انه يلخص هنا ما كتبه جيلسون فى مقدمة المقال ، طبع غرين ، باريس ١٩٣٥ ص ٢٣ — ٣٦ • راجع د. جميل صليبا مقدمة ترجمة المقال ص ٤٤ •

(١٠) كتب د. عثمان أمين عن « مذهب الأخلاق » عند ديكارت ود. راوية عبد المنعم عباس « مشكلة الأخلاق » للفصل الثانى عشر من كتابها عن ديكارت أو الفلسفة العقلية دار المعرفة للجامعة بالاسكندرية ١٩٨٦ ص ٤٧٥ — ٥٠٠ ، ود. كمال يوسف الحاج عن الآداب الديكارتية ص ١٢١ — ١٧٠ من كتابه المدخل الى فلسفة ديكارت منشور ابن عويديات بهوت ١٩٦١ ود. نجيب بلدى للفصل السابع (الانسان) من كتابه ديكارت ، دار المعارف القاهرة د.ت. ونظمى لوقا : الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت • ود. محمد عبد الستار نصار فى كتابه دراسات فى فلسفة الأخلاق دار القلم الكويت ١٩٨١ ص ٤٢٢ — ٤٢٥ • ود. مهدى فضل الله فسفة ديكارت ومنهجه ، دالر الطليعة بيروت ١٩٨٣ ص ١٦٦ — ١١٧ ود. عادل العوا : المذاهب الأخلاقية ج١ مطبعة الجامعة السورية ، دمشق ١٩٥٨ ص ٢٢٥ — ٢٥٨ ، د. حسن الشرقاوى الأخلاق الاسلامية ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٨٥ ص ٣٥٧ — ٣٦٧ ، وفاء عبد الحليم محمود : مفهوم الأخلاق بين ديكارت واسسينوزا وجون لوك ، رسالة ماجستير غير منشورة بجامعة الاسكندرية ١٩٨٨

(١١) د. توفيق الطويل : المصدر السابق ص ١٥٤ - ١٥٧

(١٢) يوضح لنا ديكارت فى « مبادئ الفلسفة » أهمية الإرادة بحيث يجعلها تتساوى مع الفكر فجميع أنماط التفكير التى نلاحظها فى أنفسنا يمكن أرجاعها الى نمطين عامين : أحدهما الإدراك بالذهن، والآخر التصرف بالإدارة وفى المبدأ [٣٤] يقرر أن الإرادة لازمة للحكم لزوم الذهن حتى يصل فى المبدأ التالى الى القول أن الإرادة أوسع نطاقا من الذهن . فالإرادة على نحوها تبدو لا متناهية (ص ٧٧) وإذا ما كانت الإرادة كما يخبرنا ديكارت رحيية جدا فقد غزنا عن طريقها بميزة عظيمة وهى أن نتصرف بحرية . ومن هنا فإن أعلى مراتب الكمال عند الإنسان هو أنه حر الاختيار كما يخبرنا فى المبدأ [٣٧] ويقرر أن التجربة لا العقل هى الدليل على حرية الإرادة التى تعرف عن طريق الممارسة هنا يعتمد ديكارت على العقل والعقلانية ويقترب من الوجودية حين يقرر أن حرية إرادتنا بالدليل وإنما تعرف بتجربتنا لها (ص ٨٠) وهذا ما يتكرر فى التأملات قارن التأمل الرابع ص ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٧ من ترجمة د. عثمان أمين .

(١٣) قارن د. نظمي لوقا : الله أساس المعرفة والأخلاق عند

المطبعة الفنية الحديثة ، القاهرة ١٩٧٢

(١٤) د. محمد نصار عبد الستار : المرجع السابق ص ٤٢٣

يخبرنا د. يحيى هويدى فى دراسته « ديكارت الجديد » أن الأسس التى قامت عليها الأخلاق الديكارتية هى أسس دينية . اذ يصرح ديكارت انه بدلا من الخضوع للأشياء ونظامها (القاعدة الرواقية) فعلينا أن نخضع لله اذ لن هذا الخضوع مفهوما على حقيقته يؤدى بنا الى الحب والسعادة ويجعلنا لا نخشى الموت ونهزأ بالآلام .

د. يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة للحديثة والمعاصرة ،

دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٠ ص ٥٩

(١٥) هذا فهم حسن حنفى للعقلانية للديكارتية التى لم تكن حاسمة بنفس القدر الموجود لدى اسبنيوزا • حسن حنفى : قضايا معاصرة فى الفكر الغربى للمعاصر ، دار الفكر العربى القاهرة ١٩٨٨ ص ٢٤ ، ٢٥

(١٦) راجع كتابات عثمان أمين المختلفة مثل :
الفلسفة الرواقية • للنهضة المصرية ط ٢ ١٩٥٩ (الباب الرابع
الفصل الرابع : الرواقية وديكارت) ص ٣٣١ - ٣٥١ •
وديكارت ص ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٢٨

ومقدمة ترجمة كتاب مبادئ الفلسفة ص ١٦

(١٧) محمود الخضيرى : تعليقاته على المقال فى المنهج ،
سميركو للطباعة والنشر القاهرة دوت ج ٢ ص ٨٣ - ٨٤ ، ود • محمد
نصار عبد الستار ص ٤٢٣ - ٤٢٤

(١٨) د • محمد نصار عبد الستار • ص ٤٢٤

(١٩) يوضح لنا بيرى R. B. Perry الفيلسوف الأمريكى طبيعة
المبدأ الأخلاقى لدى الرواقيين فيما أسماه الارادة المتوافقة أو الرغبة
فى تطابقها مع الطبيعة الذى نشأ عنها وعن أخلاق افلاطون وارسطو •
التى أسماها الارادة القصوى أو الحب الضمنى لله مفهوم المثالية
للارادة • وموافقة الطبيعة عند الرواقيين كما يعرضها بيرى فى كتابه
النظرية العامة للقيمة عبارة عن الحياة وفاقا للعقل ، والانسانية حين
يحيا وفقا للعقل لا يكون موافقا لنفسه فحسب بل يكون موافقا
لمجموع الأشياء أى الكون بأسره : لأن العقل لا يختص بالانسان وحده
بل هو أيضا من خصائص الموجود الكلى أى من خصائص الكون فبالعقل
نحيا على وئام مع أنفسنا كما نحيا على وئام مع العالم •
راجع بيرى : النظرية العامة للقيمة ص ٧٥ وما بعدها •

(٢٠) ديكارت : المقال عن المنهج ص ٨٠

(٢١) الموضع السابق *

(٢٢) د. نجيب بلدى : ديكارت ، دار المعارف بالقاهرة
ص ١٤٨ - ١٤٩

(٢٣) محمود الخضيرى : ترجمد المقال فى المنهج ص ٤٧

(٢٤) فرانز و جريجوار : ص ٥١

(٢٥) عن وفاء عبد الحليم السيد ص

(٢٦) ديكارت : المقال فى المنهج ص ٨٢

(٢٧) د. عثمان أمين : ديكارت ص ٢٢٦

(٢٨) د. راوية عباس : ديكارت أو الفلسفة العقلانية ص ٤٩٨

(٢٩) د. كمال يوسف الحاج : ص ١٣٥

(٣٠) د. عثمان أمين : ديكارت ص ٢٢٦

(٣١) يتابع الخضيرى هملان فى دراسته *

du rapport de la Moral Science, dans la philosophie de Descartes

عن الخضيرى ص ٨١ p. 299 dans Etudes, histoire de la philosophie

(٣٢) الخضيرى : تعليقاته على المقال فى المنهج هامش ص ٨١

(٣٣) تظهر هذه المقارنات لدى كل من : عثمان أمين وراوية عباس

من كتابها عن ديكارت ص ٦ وعادل العوا ص ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣
وفاء عبد الحليم السيد ص ٦٣ ، ٧٧ ، ٩٧

(٣٤) د. عثمان أمين الفلسفة الرواقية ص ٣٣١

(٣٥) المرجع السابق ص ٣٣٢

(٣٦) المرجع السابق ص ٣٤٨

(٣٧) المرجع نفسه ص ٣٥٠

- (٣٨) الموضع نفسه ص ٣٥٠
- (٣٩) الموضع نفسه *
- (٤٠) د. محمد عبد الستار نصار : ص ٤٢٤
- (٤١) محمود الخضيرى : تعليقاته على ترجمة المقال ص ٨٣ ، ٨٤
- (٤٢) ديكارت : مبادئ الفلسفة ترجمة د. عثمان أمين ط ٢ ،
دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ص ١٠
- (٤٣) د. فؤاد زكريا : شجرة الفلسفة عند ديكارت ، آفاق
للفلسفة ، دار التنوير بيروت لبنان ١٩٨٨ ص ١٢٨ وما بعدها *
- (٤٤) ديكارت : مبادئ الفلسفة ص ٤٣
- (٤٥) د. عثمان أمين *
- (٤٦) د. عثمان أمين *
- (٤٧) د. عثمان أمين : تعليق على مبادئ الفلسفة ص ٣٢ ، ١
- (٤٨) ديكارت : مبادئ الفلسفة ص ٤٥
- (٤٩) المرجع السابق ص ٤٥ — ٤٦
- (٥٠) د. نجيب بلدى ص ١٤٩
- (٥١) المرجع السابق ص ١٥١
- (٥٢) فرانسو جريجوار ص ٥١
- (٥٣) د. كمال يوسف الحاج : مدخل الى فلسفة ديكارت ص
- (٥٤) فهو كما يقول أ. و. بن يقول بالسمو الضرورى للعقل على
المادة والنفس والجسم والروح على الحسن * ومثله فى هذا مثل

ابن سينا فى ربطه للسيكولوجيا بالفسيولوجيا كما يخبرنا مذكور
فيما كتبه عن الفلسفة فى « أثر العرب والاسلام على النهضة الأوربية »
الهيئة المصرية العامة للكتاب •

(٥٥) د • نجيب بلدى : ديكارت ص

(٥٦) المرجع السابق •

(٥٧) هذا هو موقف أرسطو فى التفرقة بين السعادة الحسية
والعقلية •

(٥٨) قارن وفاء عبد الحليم السيد ص ٨٤ وما بعدها •

(٥٩) د • عادل العوا : المذاهب الأخلاقية ص ٢٥٣

ملحق

ببليوجرافيا ديكرت في العربية

القسم الأول : نصوص ديكرت

أولا : كتب ديكرت :

١ - المقال عن المنهج لأحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم . ترجمة محمود الخضيرى ، مع دراسة للمترجم عن فلسفة ديكرت ، وتقديم ودراسة أخرى للدكتور محمد مصطفى حلمى . وقد طبع الكتاب أربعة طبعات الأولى ، المطبعة السلفية ومكتبتها ، القاهرة ١٩٣٠ ونفس الطبعة صدرت عن دار الكاتب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٦٨ فى ٢٠٦ صفحة والرابعة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب. بينما صدرت الثالثة دون تقديم دراسة د . محمد مصطفى حلمى مع تصدير للدكتورة زينب الخضيرى .

- ترجمة ثانية للكتاب بعنوان « مقاله الطريقة » لأحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم للدكتور جميل صليبا ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الانسانية الأونسكو بيروت ١٩٥٣ (فى ١٣٣ صفحة) .

٢ - التأملات فى الفلسفة الأولى ترجمة الدكتور عثمان أمين فى سلسلة نفائس الفلسفة العربية مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧٤ (الطبعة الخامسة) وقد نشرت الترجمة فى عدة طبعات سنوات ١٩٥١ ، ١٩٥٧ ، ١٩٧٤ ، ١٩٧٩ .

- ترجمة أخرى بعنوان تأملات ميتافيزيقية فى الفلسفة الأولى للدكتور كمال يوسف الحاج الأستاذ بالجامعة اللبنانية (المكتبة الفلسفية) منشورات غويدات بيروت يناير ١٩٧١ .

٣ — مبادئ الفلسفة ترجمة الدكتور عثمان أمين ، النهضة المصرية
القاهرة ١٩٧٦ (١٨٨ صفحة) وطبعة ثانية عن دار الثقافة للنشر والتوزيع
سلسلة النصوص الفلسفية (١١٧ صفحة) القاهرة د . ت .

ثانيا : نصوص متفرقة من كتب ديكارت ورسائله :

— اندريه كريسون : ديكارت ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دار
بيروت للطباعة والنشر بيروت ١٩٥٧ حين يقدم بعد عرض حياة ديكارت
وفلسفته مقتطفات من مؤلفاته (ص ٨٠ — ١٧٠) وتشمل بعض نصوص
من المقال عن المنهج مثل : نظرات تتعلق بالعلوم (٨٠ — ٨٦) قواعد
المنهج الأساسية (٨٦ — ١٠٠) بعض قواعد الأخلاق مستنبطة من
(١٠٠ — ١١٠) اختلاف نفس الانسان عن نفس الحيوان (١٢٩ — ١٣٣)
ومن قواعد لتوجيه العقل مثل البراهين الحسابية والهندسية
(١٤٣ — ١٤٤) الاستقراء (٤٤ — ١٤٧) .

— ومن التأمل الثانى (أنا أفكر اذن أنا موجود) ١٤٨ — ١٥٠ ،
ضرورة البرهان على وجود الله ، (١٥٠ — ١٥٤) ما التفكير (١٥٥ —
١٥٩) مبادئ الفلسفة .

— وجود الأخلاق من رسالة للسيدة اليزابيث بتاريخ ١٥ يونيه
١٩٤٥ (ص ١٥٩ — ١٦٢) .

— ممارسة الفضيلة هي العلاج المطلق ضد الانفعالات (رسالة
فى الانفعالات) (ص ١٦٢ — ١٦٤) .

— فى الضوء (رسالة فى البصريات) ص ١٦٤ — ١٧٠

— وترجمة أخرى لنفس النصوص (ص ٥٦ — ١٢٤) من كتاب :

اندريه كريسون : ديكارت ترجمة د . حسن شحاته سغان مراجعة
محمد غنيمى . هلال ، سلسلة الألف كتاب (٣٦٩) الانجلو المصرية ،
القاهرة ١٩٩١ (فى ١٣٦ صفحة) وفيها نفس المقتطفات السابقة .

— د . نجيب بلدي : ديكارت دار المعارف القاهرة ١٩٥٩ (في
٢٢٢ صفحة) نجد ملحق به النصوص الآتية :

في المنهج : القاعدة العاشرة (١٧٥ — ١٨٠) القاعدة الثالثة
عشرة (٨١ — ١٨٣) القاعدة ١٤ (١٨٤ — ١٨٧) .

— في أساس الحقائق العلمية (٨٨ — ١٨٩) خطاب الى مرسين
١٩٣٠/٤/١٥ ، آخر بتاريخ ١٩٣٠/٥/٦ وثالث بتاريخ ١٩٣٠/٥/٢٧
(ص ١٩٠ — ١٩٣) .

— مبادئ الفلسفة فقرات ١ — ٨ في وجود النفس وتمييزها
من الجسم ، فقرات ١٤ — ٢١ في وجود الله (ص ١٩٤ — ٢٠٧) .
فقرات : ٣٧ — ٣٩ — ٤٠ — ٤١ في الحرية الانسانية (ص ٢١١) .
(٢١٤) والفقرات ١ — ٣ ، ج ٢ في وجود الأجسام واتحاد النفس
بالجسم (٢٠٨ — ٢١٠) .

— في الفضيلة من كتاب « انفعالات النفس » فقرات (١٥٢ —
١٥٦) ص ٢١٥ — ٢١٩

* د . عثمان أمين : ديكارت امام الفلسفة الحديثة (صفحات
١٩ — ٥٣) من كتابه : رواد المثالية في الفلسفة العربية (ط ١٩٦٥) ،
الطبعة الثانية عن دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥ يعرض
لديكارت سيرته ونمط فكره ونصوص من فلسفته تشمل نصوص من
التأملات صفحات (٣١ — ٣٥ ، ٣٩ — ٤٠ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٤٥ ، ونصوص
المبادئ (ص ٣٥ — ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧
ومن انفعالات النفس الفقرات : ٤٥ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٥٤ تحقيق
بييرمبار ، باريس ١٩٣٧ وتشمل : « في أن الأريحية » تمنعنا من
اجتقار الغير » رسالة الى اليزابيث ١٦/١٠/١٩٤٥ في : ديكارت :
رسائل في الأخلاق جمعها جاك شيفاليه ، باريس ١٩٣٥ ص ١٠٠ .

الخير الأسمى قوامه الارادة الطبية رسالة الى ملكة السويد
١٦٤٧/١١/٢٠ عن شيفاليه من رسالة الى الأميرة اليزابيث فى نوفمبر
١٩٤٦ عن شيفاليه (ص ٥٢ - ٥٣) •
- وقد عرضت هذه النصوص فى مقالة عثمان أمين التأملات
فى الفلسفة الأولى (ص ٧٧ - ٧٨) المجلد الأول من مجلة تراث
الانسانية م دار الكاتب العربى ، القاهرة •

القسم الثانى كتب عن ديكارت

أولا : مؤلفات عن ديكارت بالعربية :

- ١ - محمد مصطفى حلمى : نظرية الجوهر بين ديكارت
واسبيوزا • ملخص رسالة ماجستير بالفرنسية عن ديكارت مطبعة
المستقبل ، القاهرة م ١٩٣ (٥٢ صفحة) •
- ٢ - الدكتور عثمان أمين : ديكارت الطبعة الأولى ١٩٤٢ وكتب
يوسف كرم تعليق عليها فى مقتطف يوليو ١٩٤٢. والثانية ابريل ١٩٤٦ ،
والثالثة ١٩٥٣ والرابعة عن دار القاهرة الحديثة أكتوبر ١٩٥٧ والخامسة
يناير ١٩٦٥. والسادسة الانجلو المصرية ١٩٦٩ والسابعة عن الانجلو
المصرية ١٩٧٦ • ولا يزال هذا العمل أهم ما كتب فى العربية عن
ديكارت من وجهة نظر مثالية ويشمل العمل أربعة أبواب وخاتمة يتناول
الأول : سيرة ديكارت فى أربعة فصول والثانى منهج ديكارت فى
خمس فصول والثالث فلسفة ديكارت فى ثمانى فصول تتناول الأربعة
الأولى الميتافيزيقا الديكارتية والخامس الانسان والسادس الأخلاق
والسابع الجمال والثامن نظرية الاجتماع والباب الرابع فى أربعة
فصول عن ديكارت وتأويلات فلسفته والخاتمة فى فصلين هامين عن :
ديكارت والتجديد الفلسفى م والفلسفة الديكارتية وآثارها وبالكتاب
كتشافين بأسماء الأعلام والمسائل والمصطلحات الفلسفية •

٣ - الدكتور نجيب بلدى : ديكارت دار المعارف القاهرة (١٩٥٩) فى ٢٢٢ صفحة ويتناول : ديكارت وعصره ، حياة ديكارت وشخصيته وتأليفه . ، فلسفة ديكارت ويتناولها فى ثلاثة أقسام الأول : المنهج وحقائق العلم الثانى الفلسفة الأولى والثالث خصائص الوجود ثم نصوص من فلسفة ديكارت .

٤ - الدكتور كمال يوسف الحاج : مدخل الى فلسفة ديكارت ، المكتبة الفلسفية منشورات عويدات بغوت لبنان ١٩٧١ (فى ١٩١ صفحة) .

٥ - الدكتور نظمى لوقا : الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت ، سلسلة الالهيات المطبعة الفنية الحديثة د . ت [١٩٧٢] فى (١٨٧ صفحة) والكتاب بعد كلمة فى الموضوع والمنهج مكون من ثلاثة أقسام هى الجوهر ، المعرفة ، الأخلاق .

٦ - الدكتور نظمى لوقا : الحقيقة تناول فلسفى [عند ديكارت واسبينوزا] ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٧٢ (فى ١٧١ صفحة) .

٧ - الدكتور محمد حمدي زقزوق : المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت ، الطبعة الثانية الانجاو المصرية ، القاهرة ١٩٨١ (١٩٠ صفحة) والكتاب يرسخ تقليد ضخم يحاول أن يرى الفلسفة العربية الاسلامية فى ضوء فلسفة المحدثين وبالتحديد يقارن ديكارت بالفلاسفة المسلمين وفى مقدمتهم الغزالى ، وهو يحتاج الى بعض النقاش المنهجى حول امكانية تطبيق منهج التأثير .

٨ - الدكتور الربيع ميمون : مشكلة الدور الديكارتي ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ١٩٨٢ ويمتاز الكتاب ، وقد كان أصلاً رسالة لنيل الدبلوم العالى فى الفلسفة بإشراف د . بديع الكسب

بجامعة دمشق بأنه يختار مشكلة محددة يتناول من خلال الفلسفة الديكارتية وتشمل الدراسة ستة أبواب عرض في أولها الخطوط الكبرى لفلسفة ديكارت وفي الثاني الدور في المنطق والفلسفة والثالث المشكلة بين ديكارت والمعتضين عليه والرابع تأويلات من أثبتوا الدور الديكارتي والخامس تأويلات الذين ألفوا الدور الديكارتي وقدم في الباب السادس حلاً للمشكلة .

٩ - الدكتور مصطفى غالب : ديكارت ، سلسلة في سبيل موسوعة فلسفية دار مكتبة الهلال بيروت لبنان ١٩٨٢ عرض موسوعي مبسط ، لفلسفة ديكارت .

١٠ - الدكتور مهدي فضل الله : فلسفة ديكارت ومنهجه ، نظرة تحليلية ونقدية : دار الطليعة بيروت لبنان ط ١ يناير ١٩٨٣ (١٨٤ صفحة) والكتاب مكون من قسمين أولهما عام لا علاقة له بديكارت عن الحقيقة والمعرفة والقسم الثاني رينيه ديكارت من ثلاثة أقسام الأول عرّف ما قبل ديكارت والثاني ديكارت نشأته وحياته وأعماله والثالث فلسفة ديكارت ويتناول في سبعة فقرات نظرية المعرفة ، المنهج الديكارتي ، نظرية ديكارت في الأفكار ، الثنائية الديكارتية الله والأدلة على وجوده وصفاته ، العالم الخارجي وأخيراً الأخلاق .

١١ - الدكتورة راوية عبد المنعم عباس : ديكارت أو الفلسفة العقلية ، تقديم الدكتور محمد علي أبو ريان دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٦ والكتاب من مقدمة وثلاثة عشر فصلاً تشمل : الفلسفة الحديثة ، ديكارت حياته ومؤلفاته ، المنهج الديكارتي ، الشك المنهجي ، التأملات الميتافيزيقية ، الميتافيزيقا ، وجود الله ، نظرية الحقائق الأبدية ، نظرية الخلق المستمر ، الفيزيقا ، الاستمولوجيا ، الأخلاق ، الجمال والكتاب مزود بكتشافين : للأعلام والمصطلحات .

ثانياً - كتب معربة عن ديكارت :

— الكسندر كواريه : ثلاثة دروس في ديكارت م ترجمة يوسف كرم اشراف د. : طه حسين مطبوعات الجامعة المصرية ، القاهرة المطبعة الأميرية ١٩٣٧ وقد صدر الكتاب مشتملاً على النص العربى والفرنسى بمناسبة الاحتفال بالذكرى الثلاثمائة لصدور المقال عن المنهج .

— اندريه كريسون : ديكارت ، ترجمة تيسير شيوخ الأرض ، دار بيروت للطباعة والنشر بيروت ١٩٥٦ والكتاب عرض مبسط لفلسفة ديكارت مع بعض النصوص . وهناك ترجمة ثانية للدكتور حسن شحاته سعفان مراجعة محمد غنيمى هلال ، سلسلة الألف كتاب رقم (٣٦٩) . الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦١.

— مارسيل بارجونى - طورو : ديكارت ، ترجمة جوزيف سماحة ، سلسلة اعلام الفكر العالمى المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٧٤ (١٥١ صفحة) وهو عرض هام من وجهة نظر ماركسية لفلسفة ديكارت فى مقدمة وأربعة فصول وملاحق المقدمة عن حياة ديكارت ، والفصل الأول : القرن السادس عشر فجر الأزمنة الحديثة والثانى الآلية الديكارتية رائدة المادية الحديثة والثالث العقلانية الديكارتية والرابع من « الانا أفكر » الى التأمل المثالى المعاصر .

— جنيفات روديس لويس : ديكارت والعقلانية ، ترجمة عبده الحلو ، منشورات عويدات بيروت لبنان ١٩٧٤ مع مقدمة خاصة من المؤلفة للترجمة العربية .

ثالثاً - ديكارت والديكارتية فى المعجم والموسوعات الفلسفية :

١. — الموسوعة الفلسفية المختصرة اشراف د. زكى نجيب محمود ترجمة فؤاد كامل ، جلال العشرى ، عبد الرشيد الصادق مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٣ ، مادة ديكارت (ص ١٣٨ - ١٤٦) .

٢ - د. مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، ط ٣ الأولى ١٩٦٦ والثانية ١٩٧١ والثالثة ١٩٧٩ مادة « دور ديكرتي » (ص ١٩٧) ديكرتية (ص ١٩٨) *

٣ - د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية في جزعين دار الكتاب اللبناني بيروت ط ١ ١٩٧١ ، مادة الديكرتية (ص ٥٦٩ ، المجلد الأول) *

٤ - الموسوعة الفلسفية وضع نخبة من العلماء والأكاديمين السوفيت اشراف م. روزنتال ، وب. يودين ترجمة سمير كرم مراجعة د. صادق جلال العظمة وجورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ط ١ ١٩٧٤ مادة ديكرت ص ١٩٠ - ١٩١ وديكرتية (ص ١٩٢)

٥ - مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفي تصدير د. ابراهيم بيومي مذكور ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية القاهرة ١٩٧٩ مادة ديكرتية (ص ٨٥) *

٦ - د. عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٤ في جزئين . مادة ديكرت *

٧ - المعجم الفلسفي المختصر : ترجمة توفيق سلوم دار التقدم موسكو ١٩٨٦ ص ٥٦٧ وانظر صفحات ٥٠ ، ٦٣ ، ٢٨٠ ، ٥٢٤

٨ - عبد المنعم حفني : الموسوعة الفلسفية دار ابن زيدون ، مكتبة مدبولي ، مادة ديكرت (١٧٩ - ١٩٢) وديكرتية (١٩٢ - ١٩٣) *

٩ - جورج طرابيشي : معجم الفلسفة دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت لبنان ١٩٨٧ ديكرت (ص ٢٧٠ - ٢٧٦) *

١٠ - د. مهن زيادة : الموسوعة الفلسفية الغربية معهد الانماء
العربي بيروت لبنان المجلد الثاني ١٩٨٨ مادة الديكارتية (ص ٥٧٩ -
٥٨٨) وقد كتبها د. محمد شيا .

رابعاً - مقالات وفصول في كتب بالعربية عن ديكارت :

- ١ - ابراهيم بيومي مذكور الدكتور : في الفلسفة الاسلامية منهاجا
وتطبيقه ، دار المعارف القاهرة . د . ت .
- ٢ - أثر العرب والاسلام في النهضة الأوروبية (الفلسفة ص ١٢١ -
١٧٤) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ٢ القاهرة ١٩٨٧
- ٣ - ابراهيم مذكور بالاشتراك : دروس في تاريخ الفلسفة ،
وزارة المعارف العمومية مطابع مذكور ولولاده بمصر القاهرة ١٩٥٤
- ٤ - أحمد أمين وزكي نجيب : قصة الفلسفة الحديثة ، لجنة
التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة .
- ٥ - أحمد سعيد الدمرداش : الحسن بن الهيثم . دار الكاتب
العربي للطباعة والنشر ، القاهرة .
- ٦ - أحمد عبد الحليم عطيه (الدكتور) : ديكارت بالعربية من
المستشرقين الى الجامعيين الأهرام القاهرة ١٩٨٦/٩/٥
- ٧ - في ذكرى رحيل طه حسين ، العميد وديكارت الأهرام القاهري
[١] ١٩٨٦/١٠/١٧ ، [٢] ١٩٨٦/١٠/٢٤
- ٨ - هل ديكارت فيلسوف عربي مسلم ؟ السياسة السودانية
١٩٨٦/١٢/١٩

— مسألة الغزالي وديكارت الأهرام القاهري ١٩٨٧/٦/٥

— الايمان والعقل من ديكارت الى محمد عبده ، الأهرام الدولى
١٩٨٧/٦/٩

— البحث عن ديكارت عند يحيى هويدى ، الأهرام الدولى
١٩٨٧/٨/١٧

ديكارت والفكر العربى المعاصر مجلة القاهرة ديسمبر ١٩٨٧
— فى ذكرى رحيل الخضيرى مترجم ديكارت الأهرام الدولى
١٩٨٧/٢/١٣

— ديكارت فى الفكر العربى المعاصر ، مجلة المنار العدد ٤٧
نوفمبر ١٩٨٨

— الديكارتية والنقد الأدبى ، المنار العدد ٥٠ فبراير ١٩٨٩

— الخطاب الفلسفى عند طه حسين ، مجلة فكر العدد (١٤)
مارس ١٩٨٩

— المثالية الروحانية فى ديكارتية عثمان ، الفكر العربى بيروت
العدد ٥٧ مايو — أغسطس ١٩٨٩

— اللسانيات الديكارتية عند عثمان أمين وتشومسكى ، مجلة
المنتدى ، الامارات العربية يوليو ١٩٩٠

— لحمد محمد عيتانى : الطريقة العلمية أو القواعد الأربع للبحث
والتفكير للفيلسوف الفرنسى الكبير رينيه ديكارت ، مجلة الرسالة
يونيه ١٩٣٨

— أحمد فؤاد كامل (الدكتور) : مقدمة ترجمة كتاب لبيتر :
أبحاث جديدة في الفهم الانساني . دار الثقافة للنشر والتوزيع
القاهرة ١٩٨٣

— أحمد فؤاد الأهواني (الدكتور) : تأبين الخضير في مجلة
Meloangs

— مقدمة ترجمة أميرة حلمي مطر لكتاب هويسمان الاستطيقا
دار احياء الكتب العربية القاهرة •

— مقدمة تحقيق القسم الأول من الجزء الخامس من كتاب القاضي
عبد الجبار المعتزلي « المغنى » القاهرة دار الكاتب العربى •

— اسحق عبيد (الدكتور) : معرفة الماضى من هيزدوت الى
توينبى : (الفصل الرابع من ديكرت الى عصر التنوير ص ٤٢ — ٥٩)
دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١

— السيد نغادى (الدكتور) : الضرورة والاحتمال بين الفلسفة
والعلم • دار التنوير بيروت لبنان ١٩٨٣
— الطيب تزينى : على طريق الوضوح المنهجى : كتابات فى
الفلسفة والفكر العربى ، دار الفارابى بيروت ١٩٨٩
— امام عبد الفتاح امام (الدكتور) : توماس رائد العقلانية ،
دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٩

— مدخل الى الفلسفة دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٢
— الفلسفة الحديثة والمعاصرة دار الثقافة للنشر والتوزيع
القاهرة ١٩٨٦

— الميتافيزيقا : دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة

١٩٨٠

- مقدمة ترجمة كتاب هيجل موسوعة العلوم الفلسفية ، دار
الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٥
- انطوان خورى : الكوجيتو بين هوسرل وديكارت ، مجلة الفكر
العربى المعاصر بيروت العدد ١٦ تشرين الأول ١٩٨١
- الأب انيس أفندى الخورى : الفلسفة الحديثة ، مطبعة جرجس
غرزورى الاسكندرية ١٩١٤
- التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته
دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٧
- الانبسان والكون فى الاسلام دار الثقافة للطباعة والنشر
القاهرة ١٩٧٥
- ابن عطاء السكندرى وتصوفه ط ٢ الأنجلو القاهرة ١٩٦٩
- ابن عطاء السكندرى وتصوفه ط ٢ الأنجلو القاهرة ١٩٦٩
- توفيق الطويل (الدكتور) : أسس الفلسفة ، النهضة العربية
الطبعة السادسة ١٩٧٦
- الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها النهضة العربية ط ٢
القاهرة ١٩٧٢
- جرجس فرح الصغير : الفلسفة مطبعة بستان العرب
الاسكندرية ١٨٨٣
- جميل صليبا : مقدمة ترجمة كتاب ديكارت مقالة الطريقة لجنة
اليونسكو بينوت ١٩٥٣
- من أفلاطون الى ابن سينا دار الأندلس بيروت •
- حسن حنفى : مقدمة ترجمة رسالة اسبنيوزا فى اللاهوت
والسياسة ، الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٨٠
- قضايا معاصرة فى الفكر الغربى المعاصر دار الفكر العربى
القاهرة ١٩٨
- مقدمة ترجمة كتاب لسنج تربية الجنس البشرى دار الثقافة
الجديدة بالقاهرة ١٩٨٠

- حسين تقى اصفهان : رينيه ديكارت • مجلة العصور ، القاهرة .
العدد الرابع المجلد الأول •
- حسين مروة : النزعات المادية فى الفلسفة الاسلامية ط ٤
دار الفارابى بيروت لبنان ١٩٨١
- حنا أسعد فهمى : تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها الى الآن ،
مطبعة غرزوزى ، الاسكندرية ١٩١٤ .
- حنا خباز : فلاسفة الأدهار ، مطبعة الشمس القاهرة ١٩٣٣ .
- الفلسفة هي كل العصور مطبعة الشمس القاهرة ١٩٣٣
- رواية عبد المنعم عباس (الدكتور) : بليز بسكال وفلسفته
الانسان دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٦ .
- جون بوك امام الفلسفة التجريبية دار المعرفة الجامعية
الاسكندرية ١٩٨٧
- مالبرانش أو الفلسفة الالهية دار المعرفة الجامعية
الاسكندرية د.ت
- القيم الجمالية دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٧
- زكريا أحمد رشدى : مبادئ الفلسفة ، طبعة خليل أحمد
سنية الاسكندرية •
- زكى نجيب محمود : قشور ولباب (فى الفلسفة ، الشك
الفلسفى) دار الشروق ١٩٨٨
- المنطق الوصفى ج ١ ط ٤ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٥
- المعقول واللامعقول ، ط ٤ دار الشروق بيروت ١٩٨٧ .
- نحو فلسفية علمية ، الأنجلو انصرية بالقاهرة ١٩٨٠
- طه حسين (الدكتور) : فى الشعر الجاهلى القاهرة ١٩٢٩ .
- من بعيد ، ط ١ دار العلم للملايين بيروت ١٩٨٢
- نقد واصلاح دار العلم للملايين بيروت •
- قادة الفكر دار المعارف القاهرة ١٩٦٤
- علم الأخلاق لأرسطو طاليس ترجمة الأستاذ أحمد لطفى
السيد « حديث الأربعاء » الجزء الثالث دار المعارف

- شعراؤنا ومترجم أرسطو طاليس حديث الأربعاء ج ٣
دار المعارف بمصر •
- الأيام ج ٢ ط ٢٣ ، دار المعارف القاهرة •
- تجديد ذكرى أبى العلاء مطبعة دار المعارف القاهرة ١٩٣٧
- وجوب درس الآداب ، وتاريخ العرب على طريقة ديكرت •
الفجر ، ١٩٢٦/٤/٢٥
- عادل الغضبان : رينيه ديكرت ، مجلة الكتاب المجلد ٩ ،
عابم ١٩٥٠
- عباس محمود العقاد : ديكرت والفلسفة الحديثة مجلة الكتاب
القاهرة المجلد التاسع ١٩٥٠
- عبد الرشيد الصادق المحمودى : طه حسين وديكرت ، مجلة
مجلة فصول ، المجلد ٣ العدد ٤ ، يوليو — أغسطس ١٩٨٣
- عبد العزيز المقالح : طه حسين والشك على الطريقة الأزهرية ،
مجلة العربى الكويتية •
- عبد الغفار مكاوى : عثمان أمين بيت ضيافة لديكرت والغزالي
- عبد الغفار مكاوى (الدكتور) : عثمان أمين ضيافة لديكرت
والغزالي الأهرام القاهرية ١٩٧٨/٤/١٢
- لم الفلسفة ؟ منشأة المعارف الاسكندرية •
- عبد المتعال الصعيدى : منطق جديد لمولانا دكتور الجامعة ،
الأخبار ١٩٢٨/١/٢٧
- عبده الراجحى : النحو العربى والدرس الحديث ، دار النهضة
العربية بيروت ١٩٧٩
- عثمان أمين (الدكتور) : شخصيات ومذاهب فلسفية ، دار
احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٥
- العربية ، القاهرة ١٩٤٥ •
- الفلسفة الرواقية (الفصل الرابع من الباب الرابع الرواقية
وديكرت) ط ٣ الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٧١
- الفلسفة الرواقية (الفصل الرابع من الباب الرابع الرواقية
وديكرت) ط ٣ الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٧١

- بين ابن سينا وديكارت (ص ٢١٠ — ٢٢١) من محاولات فلسفية ، ط ٢ الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٧
- المثالية الديكارتية ص ٢٢٢ — ٢٤٣ ، محاولات فلسفية •
- رائد الفكر المصرى ط ٢ الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٥
- الجوانية ، أصول عقيدة وفلسفة ثورة ، دار القلم ، القاهرة ١٩٦٥
- رواد المثالية فى الفلسفة العربية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة •
- فى اللغة والفكر ، معهد البحوث والدراسات العربية القاهرة ١٩٦٧
- لمحات من الفكر الفرنسى ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٠
- عرض التأملات لديكارت المجلد الأول ، العدد الأول •
- علم الجمال عند ديكارت مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة •
- مقدمة ترجمة كتاب ديكارت ، التأملات فى الفلسفة الأولى ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ط ١٩٧٤
- مقدمة ترجمة كتاب ديكارت ، مبادئ الفلسفة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة •
- على أحمد العنانى (الدكتور) ديكارت : مجلة النهضة الفكرية ، القاهرة •
- على أومليل (الدكتور) : مشروع طه حسين ، الفصل الخامس من « الاصلاحية العربية والدولة الوطنية » المركز الثقافى العربى الدار البيضاء ١٩٨٥
- على بن شريف الموسوى : الديكارتية •• ادونيس وأشياء أخرى • جريدة عمان [١] ١٩٨٨/٤/٢١ ، [٢] مرة أخرى الديكارتية •• ادونين وأشياء آخر ١٩٨٨/٥/١٢
- على عبد الله الدفاع : العلوم البحتة فى الحضارة الاسلامية ، مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٣

- على عبد الله الخفاج : اسهام علماء العرب والمسلمين في الرياضيات دار الشروق ١٩٨١
- على عبد المعطى (الدكتور) : لينتظر فيلسوف الذرة الروحية دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٧٣
- رؤية معاصرة في علم المناهج ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٧٩
- الفرد نورث هوايتهد فلسفته وميتافيزيقاه ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٠
- على مبروك : من الانا افكر الانا احارب من ديكرث الى مناخم بيجين مجلة مصرية القاهرة ١٩٨٤
- غانم هنا : علاقة الفلسفة الحديثة بمفهوم العقل عند ابن سينا •
- فؤاد زكريا : قيم النهضة الفكرية عند طه حسين الآداب البيزنطية مارس ١٩٧٤
- نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية • دراسة في المنهج مجلة فكر القاهرة العدد (١٥) أكتوبر ١٩٨٦
- أفاق الفلسفة ، دار التنوير بيروت ١٩٨٥
- قيس هاري : نظرية العلم عند فرنسيس بيكون ، دائرة الشئون الثقافية بغداد ١٩٨٣
- كمال قلته : طه حسين وأثر الثقافة الفرنسية في أدابه • دار المعارف القاهرة ١٩٧٣
- محرر الكشكول : نقد لمحاكاة طه حسين لديكارت في الكشكول ١٩٢٦/٦/٤
- محمد أحمد الغمراوي : الحكيم ديكرت واساءة طه حسين اليه • حقيقة الشك عند طه حسين الفتاح ١٩٢٨/٨/١٦
- النقد التحليلي للشعر الجاهلي •
- محمد ثابت الفندي (الدكتور) : الغزالي شيء من فلسفته صحيفة جامعة القاهرة العدد ٢ ديسمبر ١٩٢٩
- مقارنة الغزالي بديكرت ، صحيفة جامعة القاهرة ١٩٣٠

— تقديم رسالة ابن سينا فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ،
القاهرة د . • بيانات •

— مع الفيلسوف ، دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٠ .
— محمد عابد الجابري (الدكتور) : مدخل الى فلسفة العلوم .
ج ٢ المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمى ط ٢ دار الطليعة للطباعة
والنشر بيروت ١٩٨٢

— محمد عبد الستار نصار (الدكتور) : دراسات فى فلسفة
الأخلاق ، دار القلم الكويت ١٩٨٢
— محمد عبد الله الشرقاوى (الدكتور) مدخل نقدى الى الفلسفة .
مكتبة الزهراء القاهرة ١٩٨٨

— محمد عبد الرحمن بيصار (الدكتور) : تأملات فى الفلسفة
الحديثة والمعاصرة ط ٢ مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٢ .
— محمد عزيز الجبابي (الدكتور) : من الكائن الى الشخص
دار المعارف القاهرة د . •

— من الحريات الى التحرر دار المعارف القاهرة د . •
— الشخصية الاسلامية دار المعارف القاهرة د . •
— ورقات عن فلسفات اسلامية دار توبقال للطباعة والنشر ادار
البيضاء المغرب ١٩٨٨

— محمد على أبو ريان (الدكتور) : الفلسفة الحديثة دار الكتب
الجامعية الاسكندرية ١٩٦٩

— الفلسفة ومباحثها دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٦٨
— تقديم كتاب د . راوية عباس : مالبرانش أو الفلسفة الالهية
دار المعرفة الجامعية الاسكندرية •

— تقديم كتاب د . راوية عباس ديكرت أو الفلسفة العقلانية
دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٦

— فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة دار المعرفة الجامعية

الاسكندرية ١٩٨٧

- محمد غلاب (الدكتور) : المذاهب الفلسفية العظمى فى
العصور الحديثة • دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٨
- محمد مبارك : منهجية الشك بين الغزالي وديكارت فى كتابه
نظرات فى التراث ، دائرة الشؤون الثقافية بغداد ١٩٨٦
- محمد مجدى الجزيرى (الدكتور) : مع الفلسفة مكتبة
ممدوح للطباعة طنطا دوت •
- الفلسفة بنظرة حضارية مكتبة ممدوح للطباعة • طنطا دوت •
- محمد مصطفى حلمى (الدكتور) : دراسته فى تقديم ترجمة
الخضيرى فى المنهج •
- ملخص رسالة ماجستير (بالفرنسية غير منشورة) حول
الجوهر بين ديكارت واسبينوزا •
- طه حسين مفكرا ، مجلة الفكر المعاصر ، القاهرة فبراير ١٩٦٦
- مقدمة تحقيق كتاب حميد الدين الكرمانى راحة العقل ، دار
الفكر العربى ، القاهرة ١٩٥٢
- محمد مهران رشوان (الدكتور) : فلسفة الرياضيات ، دار
الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة •
- محمد وقيدى : ما هى الابستمولوجيا ؟ دار الحداثة
بيروت ١٩٨٣
- محمود الخضيرى : مقدمة وتعليقات ترجمة المقال فى المنهج •
الطبعة الرابعة سميركو ، القاهرة •
- كيف نترجم الاصطلاح intuition مجلة علم النفس القاهرة •
- كيف حل كانت معضلة هيوم • صحيفة جامعة القاهرة
العدد (٣) يناير ١٩٣٠
- سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا فى مائتى عام عالم
الكتاب ١٩٥٢
- من أنصار الشيخ الرئيس ، مجلة الثقافة العدد ٦٩١
مارس ١٩٥٢
- تقديم تحقيق الكوثرى للكتاب الاسفرينى التبصير فى الدين •

- محمود شاكر : رسالة في الطريق الى ثقافتنا دار الهلال ، القاهرة دوت .
- محمود أمين العالم : فلسفة المصادفة دار المعارف القاهرة ١٩٧٠
- معارك فكرية دار الهلال القاهرة .
- طه حسين كما يعرفه كتاب عصره ، الهلال القاهرة .
- محمود حمدي زقزوق (الدكتور) : الشك المنهجي عند الخزالي وديكارت مجلة عالم الفكر الكويتية العدد (٣) المجلد (٤) ١٩٧٧
- تمهيد للفلسفة ط ٣ الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٦
- دراسات في الفلسفة الحديثة ط ٢ دار الطباعة المحمدية القاهرة ١٩٨٨ .
- محمود فهمي زيدان (الدكتور) : مناهج البحث الفلسفي دار النهضة العربية بيروت ١٩٧٤
- النفس والجسد بحث في الفلسفة المعاصرة . دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ١٩٧٧
- محمود قاسم (الدكتور) : دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف القاهرة ١٩٦٧
- مختار التهامي (الدكتور) : ثلاث معارم فكرية دار المأمون للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٧
- مراد وهبة (الدكتور) : المذهب في فلسفة برجسون دار المعارف القاهرة ١٩٦٠ .
- مصطفى النشار (الدكتور) : فلاسفة أيقظوا العالم دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٨ (الفصل الثالث عشر) .
- ديكارت ، حياة ومنهج مجلة القاهرة العدد ٢٦ يوليو ١٩٨٥ .
- مهدي عامل (حسن حمدان) : في الدولة الطائفية ، دار الفارابي بيروت لبنان ١٩٨٦
- موسى الموسوي : فلاسفة أوروبيون من ديكارت إلى برجسون دار المسيرة بيروت لبنان ١٩٨٨ .

- نازلى اسماعيل (الدكتور) : الفلسفة الحديثة رؤية جديدة
مكتبة الحرية جامعة عين شمس ١٩٧٩
- مى زيادة : غرفة فى المكتبة • جريدة المجروسة ١٥/٤/١٩١٥
- البعث العتيد • مجلة المقتطف المجلد ٥٥ عام ١٩١٨
- نجيب بلدى (الدكتور) : ديكارت دار المعارف القاهرة [١٩٥٩]
- دروس فى الفلسفة الحديثة • دار توبقال المغرب ١٩٨٨
- نظمي لوقا (الدكتور) : الحقيقة عند ديكارت واسبنيوزا : عالم
الكتب القاهرة ١٩٧٢ الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت •
المطبعة الفنية الحديثة القاهرة ١٩٧٢ مشكلة اليقين •
- وفاء عبد الحليم محمود : مفهوم الأخلاق بين ديكارت واسبنيوزا
وجون لوك رسالة ماجستير غير منشورة بآداب اسكندرية ١٩٨٨
- ياسين خليل (الدكتور) : منطق الجبرانى فى التحليل
والتركيب ، مجلة المجمع العلمى العراقى الجزء ان الثانى والثالث المجلد
٣٣ عام ١٩٨٢
- يحيى حامد هويدى (الدكتور) : ديكارت الجديد فى دراسات
فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ط دار الثقافة للنشر والتوزيع • القاهرة •
- يمنى الخولى (الدكتورة) : اليقين والعلم بين الغزالى وديكارت
الأهرام ١٥/٤/١٩٨٨
- الشك من الغزالى الى ديكارت مجلة القاهرة العدد ٨٥
يوليو ١٩٨٨
- يوسف الجوراني : الانسان والحضارة • مدخل دراسة ،
المكتبة العصرية ، بيروت صيدا ١٩٧٣
- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف القاهرة د • ت

خامسا : فصول وكتابت معربة عن ديكارت

- أسموس (ف) جماعة من الأساتذة السوفيت : موجز تاريخ
الفلسفة ترجمة د • توفيق سلوم دار الفارابى بيروت ١٩٨٩

— الكونت دي جالزا : محاضرات فى الفلسفة العامة وتاريخها
فى الجامعات المصرية ١٩١٨/١٩١٩ مطبعة السعادة بمصر .
— اندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ترجمة
د . عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى دار مطابع الشعب القاهرة
١٩٧٩

— تيارات الفكر الفلسفى من القرون الوسطى فى العصر الحديث
ترجمة نهاد رضا منشورات عويدات ط ٢ بيروت لبنان ١٩٨٢
— اندره روبينه : الفلسفة الفرنسية ترجمة جورج يونس سلسلة
ماذا أعرف المنشورات العربية لبنان .
— البان ويدجرى : التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوسثيوس الى
توتيبى ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد الهيئة المصرية العامة للكتاب
القاهرة ١٩٧٢

— باتريك ماسترسن : الفلسفة والدين والاغتراب من الكوجيتو
الديكارتي الى فيورباخ ، الفكر المعاصر ، العدد ٤ م ٥ السنة الأولى
بيروت لبنان ١٩٧٤

— برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الحديثة الجزء الثالث من تاريخ
الفلسفة العربية ترجمة د . محمد فتحى الشنيطى ، الهيئة المصرية
العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٧

— ج . د . د . برنال : موجز العلم فى التاريخ اعداد سعد
الفيشباوى ، دار الفارابى بيروت ١٩٨٢ الفصل الخامس الثورة
الصناعية وميلاد العلم الحديث .

— برييه (أمه) : تاريخ الفلسفة فى القرن السابع عشر ترجمة
جورج طرابيشن دار الطليعة بيروت ١٩٨٣ .
— أ . و . بن : تاريخ الفلسفة الحديثة ترجمة عبد المجيد
عبد الرحيم مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٥٨ .
— القس بونتير : الفلسفة ترجمة نرجس صعب مطبعة القس
جاورحيوس بيروت ١٨٨٣

- بورتنوى (جوليوس) الفيلسوف ومن المونسيقى ترجمة
د • فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٤
- بول هازار : أزمة الضمير الأوربى (١٦٨٠ — ١٧١٥) ترجمة
جودت عثمان ، محمد نجيب المستكاوى دار الشروق ، بيروت د • ت •
— بيورى ج • فكرة التقدم ترجمة د • محمد حمدى محمود
المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة •
- تريزاندرووات : مشكلة النفس والجسد عند ابن سينا
وديكرت • مجلة المستقبل العربى بيروت ١٩٨٣
- جاك شارون : الموت هى الفكر الغربى • ترجمة كامل يوسف،
المجلس الوطنى للثقافة الكويت ١٩٨٤
- جان فال : الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر ترجمة
فؤاد كامل دار الكاتب العربى للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٨
- جون هرمان راندال : تكوين العقل الحديث ج ١ ترجمة جورج
طعمة دار الثقافة بينوت ١٩٦٥ الفصل العاشر من الكتاب الثانى •
- جون لويس : مدخل الى الفلسفة ترجمة أنور عبد الملك ط ١
الدار المصرية للكتب القاهرة ١٩٥٧
- جيمس كولينز : الله فى الفلسفة الحديثة ترجمة فؤاد كامل
مكتبة غريب القاهرة ١٩٧٣
- سنارتر (جان بول) : مواقف (٥) المادية والثورة ترجمة
عبد الفتاح الديدى ، دار الأدب بيروت ١٩٦٥ (الحرية الديكارتيّة) •
- ستيورات هامبشير : عصر العقل ترجمة ناظم الطحان وزارة
الثقافة السورية — دمشق ١٩٧٥
- الطباطبائى (العلامة السيد محمد حسين) : أسس الفلسفة
والمذهب الواقعى تعليق الشهيد مرتضى مطهرى تعريب محمد عبد المنعم
الخاقانى دار التعاون للطبوعات بيروت لبنان ١٩٨١
- فرانسوا جريجور : المذاهب الأخلاقية الكبرى ترجمة قيتبة
المعروفى منشورات غويدات بيروت لبنان ١٩٨٤

— فيرنر هاينرنبيرج : ثوزة فى الفيزياء الحديثة فلسفة وفيزياء
دمشق ١٩٨٨

— فيليب فرائك : فلسفة العلم ، الصلة بين العلم والفلسفة ترجمة
على على ناصف ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٣
— كرين يرينتون : تشكيل العقل الحديث ترجمة شوقي جلال ،
المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب الكويت ١٩٨٤

— هنترهيد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ترجمة فؤاد زكريا •
دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٩

— هنرى توماس : أعلام الفلاسفة وكيف نفهمهم ترجمة مبرى أمين
دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٤

— هنرى توماس وتوماس دانالى : المفكرون من سقراط الى سارتر
ترجمة عثمان نوية ، الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧٠

— ماسينيون (لوييس) : تاريخ المصطلحات الفلسفية بالجامعة
المصرية مخطوط •

— ماكوفلسكى (الكسندر) : تاريخ علم المنطق دار الفارابى
بيروت لبنان ١٩٨٩

— محمد بدر : تاريخ الفلسفة فى المنطق وما بعد الطبيعة ترجمة
حسن حسين المطبعة المصرية ، القاهرة د • ت •

— محمد تقى مصباح الزيدى : محاضرات فى الايديولوجيا المقارنة
ترجمة محمد عبد المنعم الخاقانى ط ٢ منظمة الاعلام الاسلامى
طهران د • ت •

— محمد شريف : الفكر الاسلامى منابعه وأثاره ترجمة د • أحمد
سلبى دار النهضة المصرية ط ٨ القاهرة ١٩٨٦

— ول ديورانت : قصة الفلسفة ترجمة محمد فتح الله المشعشع
مكتبة دار المعارف بيروت ١٩٧٠

— ول ديورانت : قصة الحضارة ج ٣ بداية عصر العقل ترجمة
محمد أبو درة لجنة التأليف والترجمة والنشر •

— ج ٣٤ الفصل الحادى والعشرين ، القاهرة ١٩٨٠

سادسا : كتابات عن ديكارت بالانجليزية والفرنسية

— Andre Glusksman : **Deasartes C. est la France** Flammarion, paris 1987.

— Blom . John : **Descartes, his Moral philosophy gnd psychology.** Trans aith Introdu ., by J. Blom, The Harvard press 1978

— J. F. Scott : **The Scientific works of R. Descortes,** toylar & Francis (printers) ltd . G. Britain 2 ed 1976.

— S. V. keeling : **Descartes** Oxford Uni, pres London 2 ed 1968.

— **Descartes : Discourse on Method and other writing ,** trans. by F. E. Sutcliffe, penguin Books 2 ed 1970.

فهرس

الصفحة

٣	الاهتمسساء
٥	التصدير
١١	مقدمة
٢٧	٢٩	٣٠	..	الفصل الأول : البذور الديكارتية في الجامعة الأهلية							
٢٩	مقدمة
٢٩	أولا : ديارت في محاضرات ماسينيون						
٣١	ثانيا : المنهج النقدي في درس ديكارت عند جلارزا							
٣٥	ثالثا : ديكارت في كتابات طلاب الجامعة الأهلية							
٣٨	رابعا : ديكارت في كتابات على العناني						
٤١	هوامش الفصل الأول					
الفصل الثاني : المنهج الديكارتى والنقد الأدبى (الخطاب الفلسفى											
٤٥	عند طه حسين)
٤٧	مقدمة : طه حسين والفلسفة الديكارتية						
٥٠	أولا : البدايات الأولى للتوجه الفلسفى عند طه حسين						
٥٥	ثانيا : الخطاب افلسفى اليونانى						
٦٤	ثالثا : الخطاب الفلسفى الاسلامى						
٦٧	رابعا : الخطاب الفلسفى الحديث						
٧٤	حول تطبيق المنهج الديكارتى على الادب						
٧٨	المنهج عند محمود شاكر					
٨٢	هوامش الفصل الثانى				
٨٩	—	—	الفصل الثالث : الديكارتية واللغة الفلسفية العربية								
٩١	أولا : مقدمة في الاهتمام بالديكارتية						
٩٤	ثانيا : مؤلفات الخضرى وشمولية تاريخ الفلسفة						
٩٧	ثالثا : الترجمة وبعث اللغة الفلسفية العربية						
١٠٥	رابعا : الثقافة العربية ومرور ثلثمائة عام على المقال فى المنهج						
١١١	هوامش وملاحظات الفصل الثالث					

١١٨	الفصل الرابع : الديكارتية والتفسيرات المثالية
١٢٠	مقدمة : عثمان أمين وديكارت
١٢٢	أولاً : البدايات الأولى نحو المثالية
١٢٥	ثانياً : الجوانب الديكارتية في شكلها الديني الإيماني
١٣٢	ثالثاً : الديكارتية الجوانبية ورائد الفكر المصري
١٣٤	رابعاً : ترجمات عثمان أمين واللسانيات الديكارتية
١٣٤	١ - ترجمة التأملات والمبادئ
١٣٦	٢ - الديكارتية واللسانيات التوليدية التحويلية
١٣٨	خامساً : مبرنة ديكارت وتكرز يوسف الحاج
١٤٠	سادساً : الديكارتية واليقين الديني : نظمي لوقا
١٤٥	سابعاً : المثالية التقليدية لدى امام عبد الفتاح امام
١٤٧	ثامناً : الديكارتية والكوجيتو الإبداعي عند الحبابي
١٥١	هوامش وملاحظات الفصل الرابع

١٦١	الفصل الخامس : ديكارت الجديد (التفسير الواقعي والقراءات العلمية)
١٦٣	تمهيد
١٦٤	أولاً : إمكانية تعدد تفسيرات ديكارت
١٦٦	ثانياً : التفسير الواقعي وديكارت الجديد
١٦٦	١ - نجيب بلدي
١٦٩	٢ - يحيى هويدي
١٧٧	ثالثاً : التفسير المادي لفلسفة ديكارت
١٨٠	رابعاً : القراءات العلمية للديكارتية
١٩١	هوامش وملاحظات : الفصل الخامس
١٩٧	الفصل السادس : الديكارتية في اطار علوم واعلام تاريخ الفلسفة
١٩٩	تمهيد
٢٠٠	أولاً : ديكارت والعلوم الفلسفية
٢١٣	ثانياً : ديكارت والفلاسفة المحدثين
٢٣٠	هوامش وملاحظات الفصل السادس

الصفحة

الفصل السابع : ديكارت في سياق تاريخ الفلسفة	٢٣٥
أولا : ديكارت في كتب تاريخ الفلسفة المترجمة للعربية ..	٢٣٧
ثانيا : ديكارت في كتب تاريخ الفلسفة العربية	٢٤٧
هوامش وملاحظات الفصل السابع	٢٥٦
الفصل الثامن : ديكارت والفلاسفة العرب	٢٦١
مقدمة	٢٦٣
أولا : ديكارت والغزالي	٢٦٧
ثانيا : ديكارت وابن سينا	٢٧٠
ثالثا : أفكار ديكارت والمتكلمين والصوفية	٢٧٦
هوامش وملاحظات الفصل الثامن	٢٨٢
الفصل التاسع : الأخلاق الديكارتية	٢٨٧
مقدمة	٢٨٩
مكانة الأخلاق في فلسفة ديكارت	٢٩٢
الأخلاق المؤقتة	٢٩٥
الأخلاق قمة العلوم	٢٩٩
الأخلاق النهائية (العلمية)	٣٠٥
تعقيب على الأخلاق الديكارتية	٣٠٨
هوامش وملاحظات الفصل التاسع	٣١٠
ملحق (بيليو جرافيا ديكارت)	٣١٧
الفهرس التفصيلي	٣٤١

رقم الايداع ١٢٣٢ / ١٩٩٠

دار الفنون والعلوم
٩٢٥٢٠٤
الطبعة ٢٠٠٤م - الطبعة الأولى - مجلدات تاريخ العراق



الذاكرة في الفكر العربي المعاصر

د. أحمد عبد العظيم عطية

يجمع هذا العمل في أقطار ما سمي الفكر العربي المعاصر ، وكان الفكر المعاصر في مرحلة التكوين والانتقال ، فإن مسؤولية المجال الفكري في هذه الحقبة من طبعه وجذوره ومناخه ، والغرب أحد هذه العناصر ، ومن هنا يستلزم هذا المعرفة الفكر العربي المعاصر أداة النظر في أخرى للغرب لمعرفة كيف أصبح أحد مكونات فكرنا وكيف تعاملنا معه وكيف نتعامل معه الآن .

وقد أتى هذا الدراسة التي تسعى لمعرفة صورة العلاقة الذاكرة كما انعكست في وعينا المعاصر ، في هذا الإطار - لتقديم فلسفة ذكارات غير بعض نوات هذه الفلسفة كما تحدثت التي رؤاها المعاصرة مثل النهج وطيفة على تاريخ الأدب العربي ، اللغة الفلسفة الغربية ، العقل والتفسير المثالي للذاكرة ، السليم والتفسير الواقعي الذاكرة بأشارها حركة تاريخ الفلسفة والأفكار المرحلي للدراسات الفلسفة الحديثة .

وقد وصف المؤلف عند بحثه عامة سخط الباحثين العرب إلى العودة للأفكار الفلسفة إلى أصول غريبة أصلية بوصفها الفكر العربي المعاصر ليس بالتيه سبيل بعض الأفكار الذاكرة الفلاس بل مواضيعه السبيل لاستيعاب الذاكرة وعقل الفلسفة ففعلنا ونحاولها في سبيل إنتاج فكر فلسفي عربي معاصر .

ويوضح المؤلف إلى أي مدى يمثل الفكر العربي وعينا المعاصر وإن هذا التعريف سبيل فاعلمنا عالم السوء - العقل العربي ، وثاني المناهج الغربية التي نستلزم علومها ومعناها ، وثالثها المعاصرة في إطار تأويل الفكر العربي وتأويلها .

